OLVASÓKÖNYV A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS A TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS TANULMÁNYOZÁSÁHOZ

KOSSUTH KÖNYVKIADÓ / 1972—1973

Összeállította:
REGŐS GÁBORNÉ

A kiadásért felel a Kossuth Könyvkiadó igazgatója
A borító Kolosváry Bálint munkája
Műszaki vezető Szécsi Andor
Műszaki szerkesztő Székffy Gyula
A szedést 1972. V. 11-én kezdték meg
Megjelent 1972. VIII. 21-én, 13 000 példányban
Terjedelme 29,5 (A/5) ív
PL—161—K—7274
1739—72. Szikra Lapnyomda, Budapest

Ez az olvasókönyv tartalmazza azokat a legfontosabb műveket, amelyeknek tanulmányozása a dialektikus és a történelmi materializmus egyetemi színvonalú elsajátításához feltétlenül szükséges. Az olvasókönyv kiadásánál az a cél vezetett minket, hogy a marxizmus—leninizmus eredeti forrásműveit és néhány mai marxista művet könnyebben hozzáférhetővé tegyünk a marxizmus—leninizmus esti egyetemek, továbbá a többi egyetem évről évre nagyobb létszámú hallgatósága számára és ezzel is elősegítsük — ebből az alapból kiindulva — az egyes klasszikus művek önálló tanulmányozását.

A szemelvények rendszerezése és csoportosítása az MSZMP Budapesti Bizottsága Marxizmus—Leninizmus Esti Egyeteme hároméves tagozata tematikájának megfelelően történt, és azt az egyetem filozófia tanszékének tanárai végezték.

Budapest, 1972. augusztus hó

Magyar Szocialista Munkáspárt
Budapesti Bizottsága
Marxizmus—Leninizmus Esti Egyeteme
Filozófia Tanszék

DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS

I. RÉSZ. BEVEZETÉS

1., 2., 3. TÉMA

A filozófia általános jellemzése
A Marx előtti filozófia története
A marxista filozófia keletkezése és fejlődése
A polgári filozófia hanyatlása

ENGELS

LUDWIG FEUERBACH
ÉS A KLASSZIKUS NÉMET FILOZÓFIA VÉGE

I

A szóban forgó könyv[1] olyan korszakba visz vissza, amelytől, idő tekintetében, jó emberöltő választ el bennünket, de amely a mai nemzedéknek Németországban oly idegenné vált, mintha már teljes évszázad múlt volna el azóta. És mégis ez a korszak készítette elő Németországot az 1848-as forradalomra; és min-

[1] „Ludwig Feuerbach" von C. N. Stracke, Dr. phil., Stuttgart, Ferd. Enke. 1885. — *Engels jegyzete.*

den, ami nálunk azóta történt, csak 1848 folytatása, csak a forradalom végrendeletének végrehajtása.

Akárcsak Franciaországban a XVIII. században, úgy a XIX. században Németországban is filozófiai forradalom vezette be a politikai összeomlást. De mennyire különbözött a kettő egymástól! A franciák nyílt háborúban állottak az egész hivatalos tudománnyal, az egyházzal, gyakran az állammal is; írásaik a határon túl, Hollandiában vagy Angliában láttak napvilágot, ők maguk pedig gyakorta útban voltak a Bastille felé. A németek viszont professzorok, az ifjúság államilag kinevezett tanítói, írásaik elismert tankönyvek, s az egész fejlődés záróköve, a hegeli rendszer bizonyos mértékig még porosz királyi államfilozófia rangjára is emelkedett! És e professzorok mögött, pedáns, homályos szavaik mögött, nehézkes, unalmas körmondataikban húzódott volna meg a forradalom? Vajon nem a liberálisok — tehát éppen azok, akik akkoriban a forradalom képviselőinek számítottak —, nem ők voltak-e ennek a fejeket megzavaró filozófiának a leghevesebb ellenfelei? De amit sem a kormány, sem a liberálisok nem vettek észre, azt már 1833-ban észrevette legalább *egy* ember — igaz, hogy ezt az embert Heinrich Heinének hívták!

Vegyünk egy példát. Nincs filozófiai tétel, amely annyira magára vonta volna korlátolt kormányok háláját és éppoly korlátolt liberálisok haragját, mint Hegel híres mondása: „Minden, ami valóságos, ésszerű, és minden, ami ésszerű, valóságos."[2] Hiszen ez kézzelfoghatóan szentesít mindent, ami fennáll, filozófiai áldást szór a zsarnokságra, a rendőrállamra, az önkényuralom igazságszolgáltatására, a cenzúrára. És így fogta fel III. Frigyes Vilmos, így fogták fel az ő alattvalói. De Hegelnél korántsem minden, ami fennáll, egyszerűen valóságos is. A valóság attributuma szerinte csak azt illeti meg, ami egyszersmind szükségszerű is. „A valóság a maga kibontakozásában szükségszerűségnek bizonyul."[3] Egy tetszés szerinti kormányintézkedés — Hegel maga hozza fel „bizonyos adórendelkezés" példáját — tehát nála

[2] Vö. „A jog filozófiájának alapvonalai" előszavát, illetve a „Filozófiai tudományok enciklopédiája alapvonalakban" bevezetését. — *Szerk.*

[3] Vö. „A jog filozófiájának alapvonalai", III. szakasz, 270. §. — *Szerk.*

korántsem számít minden további nélkül valóságosnak! De ami szükségszerű, az végső fokon ésszerűnek is bizonyul, és az akkori porosz államra alkalmazva, a hegeli tétel tehát csak annyit jelent: ez az állam annyiban ésszerű, annyiban felel meg az észnek, amennyiben szükséges; és ha mégis rossznak látjuk, ám rosszasága ellenére tovább létezik, akkor a kormány rosszaságát az alattvalók megfelelő rosszasága igazolja és magyarázza. Az akkori poroszoknak olyan kormányuk volt, amilyent megérdemeltek.

Nos, a valóság azonban Hegel szerint korántsem olyan attributum, amely egy adott társadalmi vagy politikai tényállást minden körülmények között és mindenkor megillet. Ellenkezőleg. A római köztársaság valóságos volt, de valóságos volt a köztársaságot kiszorító római császárság is. A francia monarchia 1789-ben oly kevéssé volt valóságos, vagyis annyira elvesztette minden szükségszerűségét, oly ésszerűtlenné vált, hogy meg kellett azt semmisítenie a nagy forradalomnak, amelyről Hegel mindig a legnagyobb lelkesedéssel beszélt. Itt tehát a monarchia nem volt valóságos, s a forradalom volt valóságos. És így a fejlődés folyamán minden, ami azelőtt valóságos volt, nemvalóságossá válik, elveszti szükségszerűségét, létjogosultságát, ésszerű voltát; az elhaló valóság helyébe új, életképes valóság lép — békés úton, ha a régi eléggé értelmes ahhoz, hogy ellenkezés nélkül múljék ki, erőszakos úton, ha ellene szegül ennek a szükségszerűségnek. És így a hegeli tétel éppen a hegeli dialektika révén ellentétébe csap át: minden, ami az emberi történelemben valóságos, idővel ésszerűtlenné válik, tehát már rendeltetésénél fogva ésszerűtlen, már eleve ésszerűtlenséggel terhelt; és mindennek, ami az emberek fejében ésszerű, az a rendeltetése, hogy valóságossá legyen, akármennyire ellentmond is a meglevő látszólagos valóságnak. Az a tétel, amely szerint minden, ami valóságos, egyszersmind ésszerű is, a hegeli gondolkodás módszerének szabályai szerint ebben a másik tételben oldódik fel: minden, ami fennálló, megérdemli, hogy tönkremenjen.[4]

Éppen abban rejlett azonban a hegeli filozófia igazi jelentősége és forradalmi jellege (itt erre a filozófiára — mint a Kant

[4] Vö. *Goethe:* „Faust", I. rész. (Dolgozószoba.) — *Szerk.*

óta lefolyt egész mozgalom lezárására — kell szorítkoznunk), hogy egyszer s mindenkorra véget vetett annak a hitnek, hogy az emberi gondolkodás és cselekvés bármely eredménye végérvényes. Az igazság, melyet a filozófiának meg kell ismernie, Hegel szerint már nem készen kapott dogmatikus tételek gyűjteménye, amelyeket, ha egyszer felfedeztük őket, csak be kell magolnunk; az igazság éppen a megismerés folyamatában, a tudomány hosszú történelmi fejlődésében rejlik, amely a megismerés alacsonyabb fokairól mindig feljebb megy magasabb fokozatok felé, de anélkül, hogy valaha is egy úgynevezett abszolút igazság felfedezésével egy olyan ponthoz érjen el, ahonnan nincs tovább, ahol nem marad számára más hátra, mint hogy ölbe tett kézzel bámulja az elért abszolút igazságot. És mint a filozófiai megismerés terén, így van ez minden más megismerés és a gyakorlati cselekvés terén is. Akárcsak a megismerés, a történelem sem nyerhet végleges befejezést az emberiség valamilyen tökéletes eszményi állapotában; tökéletes társadalom, tökéletes „állam" — ezek olyan dolgok, melyek csak a képzeletben lehetségesek. Ellenkezőleg, az egymást követő történelmi állapotok csak múló fokok az emberi társadalomnak az alacsonyabbtól a magasabb felé haladó vég nélküli fejlődésmenetében. Minden fok szükséges, tehát jogosult arra az időre és azok között a feltételek között, melyeknek eredetét köszönheti; de korhadttá és jogosulatlanná válik a saját méhében lassanként kifejlődő új, magasabbrendű feltételekkel szemben; át kell adnia helyét egy magasabb foknak, amelyet azután megintcsak utolér a hanyatlás és pusztulás sora. Ahogy a burzsoázia a nagyipar, a konkurrencia és a világpiac révén a gyakorlatban minden szilárd, hagyományos intézményt lerombol, ugyanúgy lerombolja ez a dialektikus filozófia a végérvényes abszolút igazságnak és az ennek megfelelő abszolút emberi állapotoknak minden elképzelését. E filozófia számára nincsen semmi végleges, semmi abszolút, semmi szent; mindenről kimutatja és mindenben megmutatja a múlékonyságot, s nem ismer el mást, csak a keletkezés és elmúlás, a vég nélkül az alacsonyabbtól a magasabb felé emelkedés szakadatlan folyamatát, melynek maga is csak visszatükröződése a gondolkodó agyban. Igaz, hogy ennek a filozófiának van konzervatív oldala is: a megismerés és a tár-

sadalom bizonyos fokairól elismeri, hogy a maguk idejében és a maguk körülményei között jogosultak; de csakis ennyiben. E szemléleti mód konzervativizmusa relatív, forradalmi jellege pedig abszolút — az egyetlen abszolút dolog, amelyet érvényesnek tart.

Nem kell itt kitérnünk arra a kérdésre, hogy teljesen megegyezik-e ez a szemléleti mód a modern természettudománnyal, amely megjósolja, hogy maga a Föld talán, de lakhatósága majdnem biztosan véget ér egyszer, amely tehát az emberi történelemnek is nemcsak felmenő, de lemenő ágát is elismeri. Mindenesetre még elég távol vagyunk attól a fordulóponttól, amelytől kezdve a társadalom története lefelé megy majd, és nem kívánhatjuk a hegeli filozófiától, hogy olyan kérdéssel foglalkozzék, amelyet a természettudomány az ő korában még napirendre sem tűzött.

De amit valóban meg kell itt jegyeznünk, az a következő: a fent vázolt fejlődésmenet ebben az élességében nem található meg Hegelnél. Hegel módszeréből szükségszerűen adódik ugyan, de ő maga sohasem vonta le ezt a következtetést ilyen határozottsággal, mégpedig annál az egyszerű oknál fogva, mert kénytelen volt rendszert csinálni, egy filozófiai rendszernek pedig a hagyományos követelmények szerint valamiféle abszolút igazsággal kell záródnia. Akármennyire hangsúlyozza is tehát Hegel, különösen „Logiká"-jában, hogy ez az örök igazság nem egyéb, mint maga a logikai, illetve történelmi folyamat, mégis kénytelen ennek a folyamatnak egy végpontot adni, éppen mert rendszerével valahol egy végponthoz kell jutnia. A logikában ezt a véget megint megteheti kezdetnek, mert itt a végpont, az abszolút eszme — amely csak annyiban abszolút, hogy abszolút semmit sem tud róla mondani — „külsővé-idegenné válik", vagyis átváltozik természetté, és később a szellemben, vagyis a gondolkodásban és a történelemben megint visszatér önmagához. De az egész filozófia végén csak *egy* úton lehet hasonlóképpen visszatérni a kezdethez. Nevezetesen úgy, hogy a történelem végét abban tételezik, hogy az emberiség eljut éppen ennek az abszolút eszmének a megismeréséhez, és kinyilvánítja, hogy az abszolút eszmének ez a megismerése a hegeli filozófiában bekövetkezett. Ezzel azonban a hegeli rendszer egész dogmatikus tartalma nyilváníttatik abszolút igazságnak, ellentmondásban a

dialektikus, minden dogmatikusat feloldó módszerével; ezzel pedig a forradalmi oldalát elfojtja a túlburjánzó konzervatív oldala. És ami érvényes a filozófiai megismerésre, az érvényes a történelmi gyakorlatra is. Az emberiségnek, amely Hegel személyében eljutott odáig, hogy kidolgozta az abszolút eszmét, gyakorlatilag is el kellett jutnia odáig, hogy ezt az abszolút eszmét a valóságban keresztül tudja vinni. Az abszolút eszme gyakorlati politikai követelései a kortársakkal szemben tehát nem lehetnek túlságosan felcsigázottak. És ezért a „Jogfilozófia" végén azt látjuk, hogy az abszolút eszmének abban a rendi monarchiában kell megvalósulnia, melyet III. Frigyes Vilmos oly makacsul és hasztalanul ígérgetett alattvalóinak, azaz a birtokos osztályoknak az akkori német kispolgári viszonyokhoz mért, korlátolt és mérsékelt, közvetett uralmában; emellett spekulatív úton még a nemesség szükségszerűségét is bebizonyítják nekünk.

A rendszer belső szükségszerűségei tehát egymagukban elegendők ahhoz, hogy megmagyarázzuk, miképp lehet egy minden ízében forradalmi gondolkodási módszer révén fölöttébb jámbor politikai következtetésre jutni. Ennek a következtetésnek sajátos formája persze onnan ered, hogy Hegel német volt, és neki is, mint kortársainak, Goethének, kis filisztercopf lógott a tarkóján. Goethe is, Hegel is, mindegyik a maga területén olümposzi Zeusz volt, de a német filisztert egyiküknek sem sikerült soha teljesen levetkőznie.

Mindennek ellenére a hegeli rendszer hasonlíthatatlanul nagyobb területet fogott át, mint bármely megelőző rendszer, és e területen olyan gondolati gazdagságot tárt fel, amely még ma is bámulatba ejt. A szellem fenomenológiája (melyet a szellem embriológiája és paleontológiája párhuzamának nevezhetnénk: az egyéni tudat fejlődése a maga különböző fokain keresztül, úgy felfogva, mint lerövidített megismétlése azoknak a fokoknak, amelyeken az emberek tudata a történelem során keresztülment), logika, természetfilozófia, a szellem filozófiája, s ez utóbbi megint egyes történelmi megjelenési formáiban kidolgozva: a történelemfilozófia, a jogfilozófia, a vallásfilozófia, a filozófia története, az esztétika stb. — mindezeken a különböző történelmi területeken Hegel arra törekszik, hogy a rajtuk végighúzódó fejlődés fonalát meglelje és kimutassa. És mivel Hegel

nemcsak alkotó lángész volt, hanem egyetemes tudású ember is, minden téren korszakalkotót teremt. Magától értetődik, hogy a „rendszer" követelményei folytán gyakorta kénytelen azokhoz az erőszakolt konstrukciókhoz menekülni, melyek miatt törpe ellenfelei mindmáig oly szörnyű hűhót csapnak. De ezek a konstrukciók Hegel művének csak keretei és állványai. Ha nem torpanunk meg itt szükségtelenül, hanem mélyebbre hatolunk a hatalmas építménybe, akkor számtalan kincsre bukkanunk, amelyeknek még ma is megvan a teljes értékük. Minden filozófusnak éppen a „rendszere" múlékony, mégpedig éppen azért, mert az emberi szellem múlhatatlan szükségletéből fakad: az összes ellentmondások leküzdésének szükségletéből. De ha az összes ellentmondásokat egyszer s mindenkorra megszüntettük, akkor az úgynevezett abszolút igazsághoz érkeztünk el, a világtörténelem véget ér, és mégis folytatódnia kell, habár semmi tennivalója sincs többé — tehát újabb megoldhatatlan ellentmondás. Mihelyt egyszer beláttuk — és ehhez a belátáshoz végül is senki sem segített hozzá bennünket annyira, mint maga Hegel —, hogy a filozófia így kitűzött feladata nem egyéb, mint az a feladat, hogy az egyes filozófus vigye véghez azt, amit csak az egész emberiség vihet véghez előrehaladó fejlődésében — mihelyt ezt belátjuk, vége is van az egész filozófiának a szó eddigi értelmében. Az ilyen úton és az egyes ember számára elérhetetlen „abszolút igazságot" futni hagyjuk, és inkább azokat az elérhető viszonylagos igazságokat vesszük űzőbe, amelyekhez a pozitív tudományoknak és eredményeiknek a dialektikus gondolkodás segítségével való összefoglalása útján jutunk el. Hegellel lezárul a filozófia egyáltalában; egyrészt azért, mert Hegel a rendszerében a filozófia egész fejlődését a legnagyszerűbb módon összefoglalta, másrészt azért, mert Hegel, ha öntudatlanul is, megmutatja nekünk az utat a rendszerek ez útvesztőjéből a világ valóságos, pozitív megismerése felé.

Érthető, hogy Németország filozófiailag színezett légkörében e hegeli rendszer óriási hatást keltett. Évtizedekig tartó diadalmenet volt ez, amely korántsem ért véget Hegel halálával. Ellenkezőleg, éppen 1830 és 1840 között uralkodott a „hegeleskedés" a legkizárólagosabban, és többé-kevésbé még ellenfeleit is megfertőzte; éppen ebben az időben hatoltak, tudatosan vagy öntudatlanul, hegeli nézetek a különböző tudományokba és át-

hatották még a népszerű irodalmat és a napi sajtót is, amelyekből a közönséges „művelt öntudat” gondolkodásának anyagát meríti. De ez a teljes győzelem csak a belső harc előjátéka volt.

Hegel tanainak összessége, mint láttuk, bő teret adott arra, hogy a legkülönbözőbb gyakorlati pártfelfogások húzódjanak meg mögötte; és Németország akkori elméleti légkörében mindenekelőtt két dolog volt gyakorlati: a vallás és a politika. Aki Hegel *rendszerére* vetett elsősorban súlyt, mindkét téren eléggé konzervatív lehetett; aki a dialektikus *módszert* tekintette a legfontosabbnak, mind a vallás, mind a politika tekintetében a legszélsőbb ellenzékhez csatlakozhatott. Hegel maga, jóllehet műveiben elég gyakran találkozunk a forradalmi harag kitörésével, egészében nyilván inkább a konzervatív oldal felé hajlott, hiszen neki rendszere sokkal több „sanyarú gondolati munkába” került, mint módszere. A harmincas évek vége felé a hegeli iskola kettészakadása mindinkább szembetűnt. A balszárny, az úgynevezett ifjúhegeliánusok, a pietista ortodoxokkal és a feudális reakciósokkal vívott harcuk folyamán lépésről lépésre letettek arról a filozofikusan előkelő tartózkodásról, amelyet az égető napi kérdésekkel szemben tanúsítottak, s amely tanításuknak eddig az állam részéről tűrést, sőt pártfogást biztosított; amikor pedig 1840-ben az ortodox szenteskedés és a feudális abszolutista reakció IV. Frigyes Vilmos személyében a trónra lépett, a nyílt állásfoglalás elkerülhetetlenné vált. A harcot még a filozófia fegyvereivel vívták, de már nem elvont filozófiai célokért; közvetlenül a hagyományos vallás és a fennálló állam megsemmisítéséről volt szó. És ha a „Deutsche Jahrbücher”-ben[5] a gyakorlati végcélok még túlnyomóan filozófiai köntösben jelentek is meg, az 1842-es „Rheinische Zeitung”-ban az ifjúhegeliánusok iskolája már közvetlenül mint a feltörekvő radikális burzsoázia filozófiája lépett fel és a filozófiai takaróra már csak a cenzúra megtévesztése végett volt szüksége.

A politika azonban ebben az időben igen tövises terület volt, és ezért a fő harc a vallás ellen irányult; hiszen ez, kivált 1840 óta, közvetve politikai harc is volt. Az első lökést Strauss „Jézus élete” [„Leben Jésu”] c. munkája adta 1835-ben. Az evangéliumi mondaképződés itt kifejtett elméletével később Bruno Bauer

[5] Ifjúhegeliánus irodalmi és filozófiai folyóirat. — *Szerk.*

szállt szembe, aki kimutatta, hogy az evangéliumi elbeszélések egész sorát a szerzők maguk gyártották. A kettő közötti vita az „öntudat" és a „szubsztancia" harcának filozófiai köntösében folyt. Azt a kérdést, vajon az evangéliumi csodatörténetek a közösség kebelében tudattalan, hagyományos mondaképződés útján jöttek-e létre, vagy az evangélisták maguk gyártották-e őket, azzá a kérdéssé fújták fel, vajon a „szubsztancia" vagy az „öntudat" a döntően ható erő a világtörténelemben. Végül aztán jött Stirner, a mai anarchizmus prófétája — Bakunyin sok mindent vett át tőle — és a szuverén „öntudatot" még betetőzte szuverén „egyetlen"-jével.[6]

A hegeli iskola bomlási folyamatának ezzel az oldalával nem foglalkozunk tovább. Fontosabb számunkra a következő: a tételes vallás ellen folytatott harc gyakorlati szükségszerűsége a legeltökéltebb ifjúhegeliánusok zömét az angol—francia materializmus álláspontjára szorította vissza. És itt összeütközésbe kerültek iskolájuk rendszerével. Míg a materializmus a természetet fogja fel az egyetlen valóságnak, a hegeli rendszerben a természet csak az abszolút eszme „külsővé-idegenné válása", úgyszólván az eszme lealacsonyodása; itt a gondolkodás és annak gondolati terméke, az eszme, minden körülmények között az eredendő, a természet a leszármaztatott, amely egyáltalában csak az eszme leereszkedése következtében létezik. És ezen az ellentmondáson belül hányódtak ezek az ifjúhegeliánusok jól-rosszul, ahogy épp lehetett.

Ekkor jelent meg Feuerbach műve: „A kereszténység lényege" [„Wesen des Christentums"]. Egy csapással elsöpörte az ellentmondást, amennyiben a materializmust minden kertelés nélkül újra trónra emelte. A természet minden filozófiától függetlenül létezik; a természet az az alapzat, amelyen mi emberek, magunk is a természet termékei, sarjadtunk; a természeten és az emberen kívül nincs semmi. A felsőbb lények, melyeket vallásos képzeletünk teremtett, csak saját lényünk fantasztikus visszatükröződései. A varázs megtört; a „rendszert" szétrobbantották és sutba dobták, az ellentmondás, mivel csak képzeletben volt meg, feloldódott. — E könyv felszabadító hatásáról csak annak lehet fogalma, aki maga is átélte. A lelkesedés álta-

[6] M. Stirner 1845-ben megjelent „Az egyetlen és a tulajdona" c. könyvéről van szó. — *Szerk.*

lános volt: pillanatnyilag mindannyian Feuerbach követői voltunk. Hogy milyen lelkesen üdvözölte Marx az új felfogást és hogy — minden kritikai fenntartás ellenére — mennyire befolyása alatt állt, olvasható a „Szent család”-ban.[7]

A könyv pillanatnyi hatásához még a hibái is hozzájárultak. Szépirodalmi, sőt néhol dagályos stílusa nagyobb közönséget hódított meg, s az elvont és homályos hegeleskedés hosszú évei után mindenesetre üdítő volt. Ugyanez állt a szeretet fellengző istenítésére, amelyet a „tiszta gondolkodás” elviselhetetlenné vált szuverenitásával szemben, ha nem is jogosultnak, de menthetőnek tekintettek. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy Feuerbachnak éppen e két gyengéjéhez kapcsolódott a „művelt” Németországban 1844 óta ragályként elharapódzó „igazi szocializmus”, mely a tudományos megismerés helyébe a szépirodalmi frázist ültette, a proletariátusnak a termelés gazdasági átalakítása útján megvalósítandó emancipálását az emberiségnek a „szeretet” révén történő felszabadításával helyettesítette, egyszóval az émelygős szépirodalomnak és a szeretetittas ömlengésnek abba az útvesztőjébe tévedt, melynek típusa Karl Grün úr volt.

Továbbá arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a hegeli iskola felbomlott, de a hegeli filozófiát a kritika eszközével nem gyűrték le. Strauss és Bauer, mindketten egy-egy oldalát ragadták ki és vitatkozó célzattal a másik oldala ellen fordították. Feuerbach áttörte a rendszert és egyszerűen félredobta. De nem lehet egy filozófiát úgy elintézni, hogy egyszerűen hamisnak jelentjük ki. És olyan hatalmas művet, mint amilyen a hegeli filozófia, mely a nemzet szellemi fejlődésére olyan óriási befolyást gyakorolt, nem lehetett azáltal eltenni az útból, hogy pusztán mellőzzük. A hegeli filozófiát a saját értelmében kellett „megszüntetve-megőrizni” [„aufheben”], vagyis abban az értelemben, hogy formáját kritikailag megsemmisítsük, de az új tartalmat, amelyhez ez a filozófia eljutott, megmentsük. Hogy ez miképpen történt, arról alább.

Egyelőre azonban az 1848-as forradalom minden teketória nélkül éppúgy félretolta az egész filozófiát, akárcsak Feuerbach az ő Hegeljét. És ezzel maga Feuerbach is a háttérbe szorult.

[7] Lásd *Marx—Engels* Művei. 2. köt. Budapest 1958. — *Szerk.*

II

Minden, de sajátlag az újabb filozófia nagy alapkérdése a gondolkodás és a lét viszonya. Már ősidők óta, amikor az emberek, akik még mit sem tudtak saját testük szerkezetéről, az álom jelenségeinek hatására[8] azt képzelték, hogy gondolkodásuk és érzékelésük nem testük tevékenysége, hanem egy külön valamié, e testben lakozó és a halál pillanatában belőle kiszálló léleké — ez idő óta gondolkodóba kellett esniök azon, milyen viszonyban is van e lélek a külső világgal. Ha a lélek a halálban elválik a testtől és tovább él, akkor nincs ok arra, hogy még külön halálát is kieszeljük. Így keletkezett a lélek halhatatlanságának képzete, amely a fejlődésnek ezen a fokán korántsem tűnik vigasztalásnak, hanem inkább végzetnek, amely ellen mit sem lehet tenni, és amelyet igen gyakran, mint például a görögök, határozott szerencsétlenségnek tekintettek. Nem a vigasz vallásos szükséglete, hanem az ugyancsak általános korlátoltságból fakadó zavar, hogy mitévők legyenek a test halála után a már egyszer feltételezett lélekkel — ez vezetett általánosan a személyes halhatatlanság unalmas elképzeléséhez. Egészen hasonló módon, a természeti erők megszemélyesítése révén keletkeztek az első istenek, akik a vallások további kialakulásával mindinkább túlvilági alakot öltöttek, míg végül a szellemi fejlődés menetével természetszerűen bekövetkező elvonatkoztatási, mondhatnám desztillációs folyamat révén a sok, többé-kevésbé korlátolt hatalmú és egymást korlátozó istenből létrejött az emberek fejében a monoteista vallások egyetlen, kizárólagos istenének elképzelése.

A gondolkodás és a lét, a szellem és a természet viszonyának kérdése, az egész filozófia legfőbb kérdése tehát éppúgy, mint minden vallás, a vadság állapotának korlátolt és tudatlan elképzeléseiben gyökerezik. De teljes élességében csak akkor merülhetett fel ez a kérdés, teljes jelentőségére csak akkor tehetett

[8] A vadaknál és a barbárság alsó fokán álló törzseknél még ma is általánosan elterjedt az az elképzelés, hogy az álomban megjelenő emberi alakok lelkek, amelyek ideiglenesen elhagyták testüket; a valóságos embert ennélfogva felelőssé is teszik azokért a cselekedetekért, amelyeket álombeli képe az álmodóval szemben elkövetett. Ezt tapasztalta például im Thurn 1884-ben a guyanai indiánoknál. — *Engels jegyzete.*

szert, amikor az európai emberiség felébredt a keresztény középkor hosszú téli álmából. A gondolkodás és a lét viszonyának kérdése, amely egyébként a középkor skolasztikájában is nagy szerepet játszott — hogy mi az eredendő, a szellem vagy a természet? —, ez a kérdés az egyházzal szemben ebben csúcsosodott ki: Isten teremtette-e a világot, vagy pedig a világ mindöröktől fogva megvan?

A filozófusok, aszerint, hogy milyen választ adtak erre a kérdésre, két nagy táborra szakadtak. Azok, akik azt állították, hogy a szellem az eredendő a természettel szemben, tehát végső fokon feltételezték a világ valamiféle teremtését — és ez a teremtés a filozófusoknál, pl. Hegelnél, gyakran még sokkal bonyolultabb és lehetetlenebb, mint a kereszténység felfogásában — az idealizmus táborát alkották. A többiek, akik a természetet tekintették eredendőnek, a materializmus különböző iskoláihoz tartoznak.

Ez a két kifejezés — idealizmus és materializmus — eredetileg nem jelent egyebet, csak ezt, és más értelemben nem is használom itt őket. Később meglátjuk, milyen zavart okoz, ha más tartalmat tulajdonítunk nekik.

De a gondolkodás és a lét viszonyára vonatkozó kérdésnek van még egy másik oldala is: hogyan viszonylanak a bennünket körülvevő világról alkotott gondolataink magához ehhez a világhoz? Képes-e gondolkodásunk a valóságos világot megismerni, képesek vagyunk-e a valóságos világról való képzeteinkben és fogalmainkban a valóság helyes tükörképét megalkotni? A filozófia nyelvén ezt a kérdést a gondolkodás és a lét azonossága kérdésének nevezik, és a filozófusok túlnyomó többsége igennel felel rá. Hegelnél pl. magától értetődik a kérdés igenlése; hiszen az, amit a valóságos világban megismerünk, éppen a világ gondolati tartalma, az, ami a világot az abszolút eszme fokozatos megvalósulásává teszi, amely abszolút eszme a világtól függetlenül és a világot megelőzően öröktől fogva létezett valahol; márpedig hogy a gondolkodás képes olyan tartalmat megismerni, mely már eleve gondolattartalom, az minden további nélkül belátható. Éppennyire belátható, hogy az, amit be kell bizonyítani, itt hallgatólagosan már bennfoglaltatik az előfeltevésben. Ez azonban korántsem akadályozza meg Hegelt abban, hogy a gondolkodás és a lét azonosságára vonatkozó bizonyítékából ne

vonja le azt a további következtetést, hogy az ő filozófiája, mivel az ő gondolkodása számára helyes, egyszersmind az egyetlen helyes filozófia, és hogy a gondolkodás és lét azonosságának abban kell beigazolódnia, hogy az emberiség a hegeli filozófiát az elméletből azonnal átülteti a gyakorlatba és az egész világot hegeli alapelvek szerint alakítja át. Olyan illúzió ez, melyben Hegel jóformán valamennyi filozófussal osztozik.

De emellett van egész sor más filozófus is, aki a világ megismerésének vagy legalábbis kimerítő megismerésének lehetőségét tagadja. Az újabb filozófusok közül ezekhez tartozik Hume és Kant, és mindketten nagyon jelentős szerepet töltöttek be a filozófiai fejlődésben. Azt, ami döntő ennek a nézetnek a megcáfolásához, már Hegel megmondotta, amennyire ez idealista álláspontról lehetséges volt; amit Feuerbach ehhez materialista álláspontról hozzáfűz, az inkább szellemes, mint mély. Ám a legcsattanósabb cáfolata ennek, mint minden más filozófiai rigolyának, a gyakorlat, vagyis a kísérlet és az ipar. Ha valamely természeti jelenségről alkotott felfogásunk helyességét be tudjuk bizonyítani azzal, hogy azt magunk előállítjuk, feltételeiből létrehozzuk és tetejében még céljaink szolgálatára is felhasználjuk, akkor vége van a kanti felfoghatatlan „magán-való dolognak". Ilyen „magán-való dolgok" voltak a növényi és állati testben termelt vegyi anyagok mindaddig, amíg a szerves vegytan egyiket a másik után nem kezdte előállítani. Ezzel a „magán-való dolog" nekünk-való dolog lett, mint például a buzér festőanyaga, az alizarin, amelyet többé nem a mezőn, a buzér gyökereiben termelünk, hanem sokkal olcsóbban és egyszerűbben kátrányból állítunk elő. Kopernikusz naprendszere háromszáz évig hipotézis volt, olyan hipotézis, amelyre egy a százhoz, ezerhez, tízezerhez fogadást lehetett volna tenni, de mégiscsak hipotézis. Amikor azonban Leverrier azokból az adatokból, melyeket ez a rendszer nyújtott, nemcsak egy ismeretlen bolygó létezésének szükségességét, hanem azt a helyet is kiszámította, ahol ennek a bolygónak az égbolton állnia kell, és amikor Galle aztán ezt a bolygót[9] valóban meg is találta — ekkor Kopernikusz rendszere bebizonyosodott. Ha mégis megpróbálták feleleveni-

[9] A Neptun bolygót 1846-ban fedezte fel Galle, a berlini csillagvizsgáló megfigyelője. — *Szerk.*

teni az újkantiánusok Kant felfogását Németországban, az agnosztikusok pedig Hume felfogását Angliában (ahol ez sohasem halt ki), akkor ez a régen megtörtént elméleti és gyakorlati cáfolattal szemben tudományosan visszaesés, és gyakorlatilag csak szemérmes módja a materializmus titkos elfogadásának és nyilvános tagadásának.

De a filozófusokat ebben a hosszú időszakban Descartes-tól Hegelig és Hobbestól Feuerbachig korántsem a tiszta gondolat ereje hajtotta előre, mint ahogy ők hitték. Ellenkezőleg. Ami őket valójában előrehajtotta, az főként a természettudomány és az ipar hatalmas és egyre gyorsabban előretörő haladása volt. A materialistáknál ez már a felszínen is megmutatkozott, de az idealista rendszerek is mindinkább megteltek materialista tartalommal és igyekeztek a szellem és anyag ellentétét panteista módon összeegyeztetni; ilyenformán Hegel rendszere végül is nem egyéb, mint módszerében és tartalmában idealista módon a feje tetejére állított materializmus.

Ezek után érthető, hogy Starcke, amikor Feuerbachot jellemzi, először is azt az álláspontot vizsgálja, melyet Feuerbach a gondolkodás és lét viszonyára vonatkozó alapkérdésben elfoglalt. Rövid bevezetésben a megelőző, kivált a Kant után fellépő filozófusok felfogását vázolja, fölöslegesen nehézkes filozófiai nyelven, és itt Hegel — művei egyes helyeihez való túlságosan formai tapadás következtében — nagyon rosszul jár. A bevezetés után Starcke rátér magára Feuerbachra, s részletesen ábrázolja „metafizikájának" fejlődésmenetét, úgy, ahogyan e filozófus idevágó írásainak sorrendjéből ez adódik. Ez az ábrázolás szorgalmas és áttekinthető munka, csakhogy — mint általában az egész könyvre — ránehezedik a filozófiai kifejezésmódnak korántsem mindenütt szükségszerű kölönce. Ez annál zavaróbban hat, minél kevésbé igazodik Starcke egyazon iskolának, vagy akár éppen Feuerbachnak a kifejezésmódjához, és minél inkább belevegyíti a legkülönbözőbb, főleg a mostanában grasszáló, magukat filozófiainak nevező irányzatok kifejezéseit.

Feuerbach fejlődésmenete egy hegeliánusnak — persze soha nem egészen ortodox hegeliánusnak — a fejlődése a materializmus irányában, olyan fejlődés, amely megszabja, hogy bizonyos fokon teljesen szakítson elődje idealista rendszerével. Ellenállhatatlan erővel tolul fel benne végül az a belátás, hogy az „ab-

szolút eszme" hegeli, világelőtti létezése, „a logikai kategóriák előzetes létezése", mielőtt még a világ meglett volna, nem egyéb, mint a világonkívüli Teremtőben való hit fantasztikus maradványa; hogy az anyagi, érzékileg észlelhető világ, amelyhez mi is tartozunk, az egyetlen valóság, és hogy tudatunk és gondolkodásunk, bármily érzékfölöttinek látszik is, anyagi, testi szervnek, az agynak a terméke. Az anyag nem a szellem terméke, hanem a szellem maga is csak az anyag legmagasabbrendű terméke. Ez természetesen tiszta materializmus. Ide elérkezve, Feuerbach megtorpan. Nem tudja leküzdeni a szokásos filozófiai előítéletet, az előítéletet nem a dolog lényegével, hanem a materializmus elnevezéssel szemben. Kijelenti: „A materializmus számomra az emberi lényeg és tudás épületének az alapzata; de a materializmus számomra nem az, ami a fiziológus, a szorosabb értelemben vett természetkutató, pl. Moleschott számára, álláspontjukból és hivatásukból szükségszerűen következik — nem maga az épület. Visszafelé teljesen egyetértek a materialistákkal, de előre nem."[10]

Feuerbach összekeveri itt a materializmust, amely az anyag és a szellem viszonyának meghatározott felfogásán alapuló általános világnézet, azzal a különös formával, amelyben ez a világnézet egy bizonyos történelmi fokon, tudniillik a XVIII. században jutott kifejezésre. Sőt mi több, összekeveri azzal az elsekélyesített, vulgarizált alakjával, amelyben a XVIII. század materializmusa a mai természetkutatók és orvosok fejében tovább él, és amelyben azt az ötvenes években Büchner, Vogt és Moleschott úton-útfélen prédikálták. De akárcsak az idealizmus, a materializmus is egész sor fejlődési fokon ment át. A materializmusnak már a természettudomány terén tett minden korszakalkotó felfedezéssel más formát kell öltenie; és amióta a történelmet is alávetjük a materialista tárgyalási módnak, itt is új pályája nyílik a fejlődésnek.

A múlt század materializmusa túlnyomóan mechanikus volt, mert akkoriban az összes természettudományokból csak a mechanika és ebből is csak az égi és a földi szilárd testek, szóval

[10] Lásd *Karl Grün:* „Ludwig Feuerbach a levelezésben és hagyatékában, valamint filozófiai jellemfejlődésében ábrázolva". 2. köt. Lipcse—Heidelberg 1874. 308. old. — *Szerk.*

a nehézkedés mechanikája volt bizonyos mértékben befejezett. A kémia csak gyermeteg, flogisztonos formájában létezett. A biológia még csecsemőkorát élte; a növényi és állati szervezetet csak nagyjából vizsgálták és tisztára mechanikai okokkal magyarázták. A XVIII. század materialistái szemében az ember éppúgy gép volt, mint Descartes szemében az állat. A klasszikus francia materializmusnak egyik sajátos, bár a maga idejében elkerülhetetlen korlátozottsága a mechanika mértékének ez a kizárólagos alkalmazása olyan jelenségekre, amelyek vegyi és szerves természetűek, és amelyekre a mechanika törvényei szintén érvényesek ugyan, de ezeket más, magasabb törvények háttérbe szorítják.

Ennek a materializmusnak második sajátos korlátozottsága abban mutatkozott, hogy képtelen volt a világot mint folyamatot, mint történelmi fejlődésben levő anyagot felfogni. Ez megfelelt a természettudomány akkori állapotának és a filozofálás ezzel összefüggő metafizikai, azaz antidialektikus módjának. A természet, ezt tudták, örök mozgásban van. De ez a mozgás az akkori elképzelés szerint örökös körforgás alakjában megy végbe és ezért sohasem jut előre; mindig ugyanazokat az eredményeket hozza újra létre. Ez az elképzelés akkor elkerülhetetlen volt. Kant csak akkoriban tette közzé elméletét a Nap-rendszer keletkezéséről és ezt az elméletet még csodabogárnak tekintették. A Föld fejlődésének történetét, a geológiát még egyáltalán nem ismerték, és azt a nézetet, hogy a mai élőlények az egyszerűtől a bonyolulthoz vezető fejlődés hosszú sorának eredményei, akkor tudományosan egyáltalában nem lehetett még felvetni. A természet történetietlen felfogása tehát elkerülhetetlen volt. A XVIII. század filozófusait annál kevésbé lehet ezért szemrehányással illetni, mert ettől Hegel sem mentes. Hegelnél a természet, mint az eszme puszta „külsővé-idegenné válása", nem képes fejlődésre az időben, csak a térben tárja ki sokféleségét úgy, hogy minden benne foglalt fejlődési fokot egyidejűleg és egymás mellett mutat fel és folyamatosan ugyanazoknak a folyamatoknak örök ismétlésére van kárhoztatva. És a térbeli, de időnkívüli fejlődésnek ezt a képtelenségét — holott az idő minden fejlődés alapfeltétele — éppen abban az időben fogja rá Hegel a természetre, amikor a geológia, az embriológia, a növények és állatok fiziológiája és a szerves kémia éppen ki-

alakultak, és amikor ezeknek az új tudományoknak az alapzatán mindenütt felmerültek a későbbi fejlődéselmélet zseniális megsejtései (pl. Goethe és Lamarck). De ezt követelte a rendszer, és így a módszernek, a rendszer kedvéért, hűtlenné kellett válnia önmagához.

Ugyanez a történetietlen felfogás honolt a történelem terén is. Itt a középkor maradványai ellen folytatott harc gátolta a tisztánlátást. A középkort egyszerűen úgy fogták fel, hogy akkor a történelmet ezeréves általános barbárság szakította meg; a középkor nagy vívmányait: az európai civilizáció területének kibővítését, az életképes nagy nemzeteket, amelyek e területen egymás mellett kialakultak, végül a XIV. és XV. század hatalmas technikai vívmányait — mindezt nem látták. De ezzel a nagy történelmi összefüggés ésszerű megértése lehetetlenné vált, és a történelem nem volt egyéb, mint legföljebb szemléltető példák gyűjteménye a filozófusok használatára.

A vulgarizáló házalók, akik az ötvenes években Németországban materializmusban „utaztak", semmiképpen nem jutottak túl tanítóik e korlátain. A természettudomány terén azóta végbement minden haladás nekik csak újabb bizonyító érvül szolgált a világ teremtőjének létezése ellen; és valóban, az elmélet továbbfejlesztése teljesen kívül esett ügykörükön. Az idealizmus kátyúba jutott és az 1848-as forradalom halálos csapást mért rá, de megkapta azt az elégtételt, hogy a materializmus pillanatnyilag még mélyebbre süllyedt. Feuerbachnak határozottan igaza volt, amikor ezért a materializmusért elhárította a felelősséget; csak nem lett volna szabad összetévesztenie a vándorprédikátorok tanítását magával a materializmussal.

De itt két megjegyzést kell tennünk. Először a természettudomány Feuerbach életében is még mindig abban a heves erjedési folyamatban leledzett, amely csak az utóbbi tizenöt esztendőben jutott tisztázó, viszonylagos lezáráshoz; új ismeretanyag halmozódott fel eladdig hallatlan méretekben, de az összefüggést megállapítani és ezzel az egymást rohamosan követő felfedezések zűrzavarában rendet teremteni — ez csak a legutóbbi időben vált lehetségessé. Igaz, hogy Feuerbach a három döntő felfedezést — a sejtnek, az energia átváltozásának és a Darwin nevét viselő fejlődéselméletnek a felfedezését — még megérte. De hogyan követhette volna nyomon a falun élő magányos filozó-

fus a tudomány fejlődését olyannyira, hogy teljességgel méltányolja ezeket a felfedezéseket, amelyeket a természettudósok maguk is akkor részben még vitattak, részben nem tudtak eléggé kiaknázni? Ebben egyedül a siralmas német állapotok bűnösek, amelyek folytán a filozófia tanszékeit hajszálhasogató, eklektikus bolhászkodók foglalták le, míg Feuerbachnak, aki toronymagasan állt valamennyiük fölött, egy kis faluban kellett elparasztosodnia és besavanyodnia. Nem Feuerbach bűne tehát, ha a most már lehetővé vált történeti természetfelfogás, mely a francia materializmus minden egyoldalúságát kiküszöbölte, hozzáférhetetlen maradt számára.

Másodszor: Feuerbachnak teljesen igaza van abban, hogy a pusztán természettudományos materializmus ugyan „alapzata az emberi tudás épületének, de nem maga az épület." Mert nemcsak a természetben élünk, hanem az emberi társadalomban is, és ennek is megvan a maga fejlődéstörténete és tudománya, nem kevésbé, mint a természetnek. Így tehát a társadalomról szóló tudományt, vagyis az úgynevezett történelmi és filozófiai tudományok foglalatát összhangba kellett hozni a materialista alapzattal és ezen az alapzaton újjáépíteni. Ez azonban nem adatott meg Feuerbachnak. Itt Feuerbach, az „alapzat" ellenére, a hagyományos idealista kötelékek foglya maradt, és ezt el is ismeri ezekben a szavakban: „Visszafelé egyetértek a materialistákkal, de előre nem." Ám maga Feuerbach volt az, aki itt, a társadalom terén, nem jutott „előre", nem jutott túl 1840-es vagy 1844-es álláspontján, mégpedig megintcsak elszigeteltsége miatt, amely őt — aki minden más filozófusnál inkább volt társas érintkezésre hajlamos — arra kényszerítette, hogy magános agyából termelje ki gondolatait, nem pedig egyívású barátokkal és ellenfelekkel folytatott eszmecserékben. Mennyire idealista maradt ezen a téren, azt később a részletekben meglátjuk majd.

Itt még csak azt kell megjegyeznünk, hogy Starcke rossz helyen keresi Feuerbach idealizmusát. „Feuerbach idealista, hisz az emberiség haladásában." (19. old.) — „Az egésznek az alapzata, az alépítménye mindamellett az idealizmus maradt. A realizmus számunkra nem egyéb, mint védekezés eltévelyedések ellen, miközben ideális áramlásainkat követjük. Vajon nem ideális hatalom-e a részvét, a szeretet, az igazságért és jogért való lelkesedés?" (VIII. old.)

Először is idealizmus itt nem jelent egyebet, mint ideális célok követését. Ám ezeknek szükségképpen legföljebb a kanti idealizmushoz és „kategorikus imperatívuszhoz" van közük; de maga Kant sem azért nevezte filozófiáját „transzcendentális idealizmusnak", mert erkölcsi ideálokról is van benne szó, hanem egészen más okokból, ahogy erre Starcke bizonyára emlékezni fog. Az a tévhit, hogy a filozófiai idealizmus erkölcsi, azaz társadalmi ideálokba vetett hit körül forog, a filozófián kívül keletkezett, a német filiszternél, aki a műveltségéhez szükséges néhány filozófiai morzsát Schiller költeményeiből tanulja meg kívülről. Senki élesebben nem bírálta Kant lehetetlen „kategorikus imperatívuszát" — tehetetlen, mert a lehetetlent követeli, tehát sohasem jut valami valósághoz —, senki kegyetlenebbül ki nem gúnyolta a Schiller által közvetített filiszterrajongást realizálhatatlan ideálokért, mint éppen a tökéletesen idealista Hegel (lásd pl. a „Phänomenologie"-t).

Másodszor pedig semmiképpen sem kerülhető el, hogy mindaz, ami az embert mozgatja, ne a fejen menjen át — még az evés és ivás is, ami a fej közvetítésével érzett éhséggel és szomjúsággal kezdődik, és ugyancsak a fej közvetítésével érzett jóllakottsággal végződik. A külvilágnak az emberre gyakorolt behatásai az ember fejében fejeződnek ki, ebben mint érzések, gondolatok, ösztönök, mint akarati elhatározások, szóval mint „ideális áramlások" tükröződnek vissza, és ebben az alakban válnak „ideális hatalmakká". Ha mármost az a körülmény, hogy ez az ember egyáltalában „ideális áramlásokat" követ és elismeri magáról, hogy „ideális hatalmak" befolyása alatt áll — ha ez őt idealistává teszi, akkor minden némiképpen normálisan fejlődött ember született idealista, és akkor hogyan lehetnek még egyáltalában materialisták a világon?

Harmadszor: annak a meggyőződésnek, hogy az emberiség, legalábbis pillanatnyilag, nagyjában és egészében előrehaladó irányban mozog, egyáltalán semmi köze sincs a materializmus és idealizmus ellentétéhez. A francia materialisták nem kevésbé, mint a deista Voltaire és Rousseau, szinte fanatikusan vallották ezt a meggyőződést és nemegyszer a legnagyobb személyes áldozatokat hozták érte. Ha valaki az „igazságért és jogért való lelkesedésnek" — e frázist jó értelemben véve — szentelte egész életét, akkor ez például Diderot volt. Ha tehát Starcke mindezt

idealizmusnak nyilvánítja, ez csak azt bizonyítja, hogy a materializmus szó és a két irányzatnak egész ellentéte számára itt elvesztette minden értelmét.

A tény az, hogy Starcke itt — lehet, hogy öntudatlanul — megbocsáthatatlan engedményt tesz a „materializmus" elnevezéssel szemben táplált nyárspolgári előítéletnek, amelyet a sokévi papi rágalmazás hagyott örökül. Materializmuson a nyárspolgár zabálást, iszákosságot, kandi vágyat, érzéki gyönyört, önteltséget, pénzsóvárságot, fösvénységet, kapzsiságot, profithajhászást és börzeszédelgést ért, szóval mindazokat a szennyes bűnöket, melyeknek titokban maga is hódol; idealizmuson pedig hitet az erényben, általános emberszeretetben és egyáltalán egy „jobb világban", s ezzel mások előtt kérkedik, de maga legföljebb addig hisz benne, amíg a szokásos „materialista" kicsapongásai után szükségképpen következő csömör vagy csőd állapotában van és hozzá kedvelt dalát énekli: Mi az ember — félig állat, félig angyal.

Egyébként Starcke sokat fáradozik azon, hogy megvédje Feuerbachot a ma Németországában filozófus néven terpeszkedő magántanárok támadásai és tantételei ellen. Azok szemében, akiket a klasszikus német filozófiának ez az utóhajtása érdekel, ez bizonyára fontos; Starcke maga ezt szükségesnek vélhette. Mi megkíméljük tőle az olvasót.

III

Feuerbach valódi idealizmusa kiviláglik akkor, amikor vallásfilozófiáját és etikáját vesszük szemügyre. Feuerbach korántsem akarja a vallást megszüntetni: tökéletesíteni akarja. A filozófia maga is olvadjon fel a vallásban. „Az emberiség korszakait csak vallási változások különböztetik meg. Csupán az a történelmi mozgalom mélyreható, mely az emberi szívbe hatol. A szív nem a vallás egyik formája olyképpen, hogy a szívben is benne kellene lennie a vallásnak; a szív a vallás lényege." (Idézve Starckénál, 168. old.) A vallás Feuerbach szerint az érzelmi viszony, az ember és ember közötti szívbéli viszony, amely eddig a valóság fantasztikus tükörképében — egy vagy sok istennek, emberi tulajdonságok fantasztikus tükörképeinek közvetítésével — ke-

reste igazságát, most azonban az Én és a Te közötti szeretetben ezt egyenesen és közvetítés nélkül megtalálja. Ekképpen végül is a nemi szerelem válik Feuerbachnál új vallása gyakorlásának egyik legmagasabb, vagy éppen a legmagasabb formájává.

Tény, hogy az emberek között, nevezetesen a két nem között is, mindig voltak érzelmi viszonyok, amióta csak emberek vannak. Ami a nemi szerelmet illeti, ez az utóbbi 800 évben olyan kifejlett formát öltött és olyan helyet vívott ki magának, hogy ebben az időszakban minden költészet kötelezően e tengely körül forog. A meglevő tételes vallások arra szorítkoztak, hogy a nemi szerelem állami szabályozását, vagyis a házassági törvényhozást a maguk részéről is szentesítsék, és valamennyi tételes vallás eltűnhet holnap anélkül, hogy a szerelem és a barátság gyakorlatában a legkisebb változás állana be. Így pl. a keresztény vallás Franciaországban 1793 és 1798 között ténylegesen olyannyira eltűnt, hogy még Napóleonnak sem sikerült azt ellenállás és nehézség nélkül újból bevezetnie; mindazonáltal a közbülső időben sem merült fel a feuerbachi értelemben vett pótlás szükséglete.

Az idealizmus itt Feuerbachnál abban rejlik, hogy ő az emberek egymáshoz való, kölcsönös vonzalmon alapuló viszonyait, a nemi szerelmet, a barátságot, a részvételt, az áldozatkészséget stb. nem hagyja egyszerűen akként érvényesülni, amit ezek — egy külön, az ő számára is a múlthoz tartozó vallásra való visszaemlékezés [Rückerinnerung[11]] nélkül — önmagukban jelentenek, hanem azt állítja, hogy csak akkor jutnak teljes érvényre, ha a vallás elnevezéssel megszenteltetnek. A fődolog számára nem az, hogy ezek a tisztára emberi kapcsolatok léteznek, hanem hogy új, igazi vallásként fogjuk fel őket. Csak akkor lehet teljes érvényük, ha vallásos pecsétet ütünk rájuk. A vallás, a religio, a religare szóból ered és eredetileg köteléket jelent. Tehát két ember minden köteléke vallás. Ilyen etimológiai fogásokhoz az idealista filozófia végső szorultságában menekül. Ne az legyen érvényes, amit a szó jelent igazi használatának történelmi fejlődése szerint, hanem amit származásánál fogva jelentene. És ezért a nemi szerelmet és a nemi köteléket „vallássá" égiesítik, csakhogy az idealista emlékezésnek [Erinnerung] oly drága „vallás" szó a nyelvhasználatból el ne tűnjék. Ugyanígy

[11] Második jelentése: újból bensővé válás. — *Szerk.*

beszéltek a negyvenes években a Louis Blanc irányzatához tartozó párizsi reformisták, akik az embert vallás nélkül szintén csak szörnyetegnek tudták elképzelni, s azt mondták nekünk: „Donc, l'athéisme c'est votre religion!"[12] Ha Feuerbach az igazi vallást egy lényegében materialista természetszemlélet alapzatán akarja helyreállítani, ez ugyanaz, mintha a modern vegytant tekintenők az igazi alkímiának. Ha a vallás megállhat a maga istene nélkül, akkor az alkímia is megállhat a maga bölcsek köve nélkül. Egyébként igen szoros kötelék van az alkímia és a vallás között. A bölcsek kövének sok istenszerű tulajdonsága van, és időszámításunk első két századában az egyiptomi—görög alkímisták keze is beléjátszott a keresztény tan kialakításába, mint a Koppnál és Berthelot-nál található adatok bizonyítják.

Határozottan hamis Feuerbachnak az az állítása, hogy „az emberiség korszakait csak vallási változások különböztetik meg". Nagy történelmi fordulópontokat csak annyiban *kisérték* vallási változások, amennyiben az eddigi három világvallásról: a buddhizmusról, a kereszténységről és az iszlámról van szó. A régi, természeti alapon keletkezett törzsi és nemzeti vallások nem voltak propagandisztikusak és minden ellenállóerejüket elvesztették, mihelyt a törzsek és a népek önállósága megtört; a germánoknál elegendő volt már az egyszerű érintkezés és a hanyatló római világbirodalommal és az általa nemrég elfogadott, e birodalom gazdasági, politikai és eszmei állapotának megfelelő keresztény világvallással. Csak ezeknél a többé-kevésbé mesterségesen keletkezett világvallásoknál, főleg a kereszténységnél és az iszlámnál tapasztalhatjuk, hogy általánosabb történelmi mozgalmak vallási jelleget öltenek, és a valóban egyetemes jelentőségű forradalmak vallási jellege még a kereszténység területén is a burzsoázia emancipációs harcának első fokaira korlátozódik, a XIII. századtól a XVII. századig; s ennek magyarázatát nem az ember szíve és vallási szükséglete adja, ahogyan Feuerbach hiszi, hanem a megelőző középkor egész történelme, amely nem ismerte az ideológia más formáját, mint éppen a vallást és a teológiát. Amikor azonban a burzsoázia a XVIII. században eléggé megerősödött ahhoz, hogy saját, osz-

[12] — „Tehát az önök vallása az ateizmus!" — *Szerk.*

tályálláspontjának megfelelő ideológiája is legyen, akkor nagy és végleges forradalmát, a francia forradalmat, kizárólag jogi és politikai eszmékre való hivatkozással vívta meg, és csak annyiban törődött a vallással, amennyiben az útjában állt. Esze ágában sem volt, hogy új vallást állítson a régi helyébe; tudjuk, hogyan mondott csődöt ezzel Robespierre.

Azt a lehetőséget, hogy más emberekkel való érintkezésünkben tisztán emberi érzéseket éljünk át, eléggé megcsonkítja manapság az osztályellentéten és osztályuralmon alapuló társadalom, amelyben mozognunk kell: nincs okunk arra, hogy ezt a lehetőséget magunk még jobban megcsonkítsuk azáltal, hogy ezeket az érzéseket vallássá magasztosítjuk. És ugyanígy a nagy történelmi osztályharcok megértését amúgy is eléggé elhomályosítja a közkeletű történetírás, főképp Németországban, tehát semmi szükségünk arra, hogy e harcok történetét az egyház történetének puszta függelékévé változtassuk át, és ezzel megértésüket végképp lehetetlenné tegyük. Már ebből is kiderül, milyen messzire távolodtunk el ma már Feuerbachtól. „Legszebb passzusai", melyekben ezt az új szeretetvallást ünnepli, ma már teljesen élvezhetetlenek.

Az egyetlen vallás, melyet Feuerbach komolyan megvizsgál, a kereszténység, a Nyugat világvallása, mely a monoteizmuson alapszik. Feuerbach bebizonyítja, hogy a keresztény isten csak az ember fantasztikus reflexe, tükörképe. De ez az isten maga is csak hosszú elvonatkoztatási folyamat terméke, a régebbi sok törzsi és nemzeti isten sűrített kvinteszenciája. És ennek megfelelően az ember is, akinek képmása ez az isten, nem valóságos ember, hanem szintén csak kvinteszenciája a sok valóságos embernek, az elvont ember, tehát maga is csak gondolati kép. Ugyanaz a Feuerbach, aki minden oldalon érzékiséget, a konkrétba, a valóságba való elmerülést hirdet, keresztül-kasul elvonttá lesz, mihelyt a pusztán nemi érintkezésnél tágabb emberi érintkezésről kezd beszélni.

Ennek az érintkezésnek csak egyik oldalát látja: az erkölcsöt. És itt megint meghökkent bennünket Feuerbach döbbenetes szegénysége Hegelhez képest. Hegel etikája vagy erkölcstana a jogfilozófia, és ez felöleli: 1. az elvont jogot, 2. a moralitást és 3. az erkölcsi rendet, amely viszont magában foglalja: a családot, a polgári társadalmat, az államot. Amilyen idealisztikus itt a

forma, olyan reális a tartalom. A morál mellett a jog, a gazdaság, a politika egész területét magában foglalja. Feuerbachnál éppen megfordítva. Ő formájában realista, az emberből indul ki, de arról a világról, amelyben ez az ember él, egyetlen szó sem esik, és így ez az ember mindig ugyanaz az elvont ember marad, amelyik a vallásfilozófiában szerepelt. Ezt az embert nem anya szülte, a monoteista vallások istenéből bontakozott ki, nem is él hát valóságos, történelmileg keletkezett és történelmileg meghatározott világban. Érintkezik ugyan más emberekkel, de minden más ember éppoly elvont, mint ő maga. A vallásfilozófiában mégiscsak férfival és nővel volt még dolgunk, de az etikában ez az utolsó különbség is eltűnik. Igaz, hogy Feuerbachnál nagyon elszórtan ilyen mondatok is olvashatók: „Palotában másképp gondolkodnak, mint kunyhóban." — „Ha éhség, nyomor miatt testedben nincs anyag, akkor a fejedben, érzékedben és szívedben sincs anyag a morál számára." — „A politikának kell vallásunkká válnia" stb. De ezekkel a mondatokkal Feuerbach mit sem tud kezdeni, puszta szólásmódok maradnak, és még Starcke is kénytelen bevallani, hogy a politika áthághatatlan határ és „a társadalomtudomány, a szociológia terra incognita"[13] volt Feuerbach számára.

Éppoly sekélyesnek mutatkozik Feuerbach Hegelhez képest a jó és rossz ellentétének tárgyalásában. „Azt hiszik, valami nagyot mondanak" — olvashatjuk Hegelnél —, „ha azt mondják: az ember természettől fogva jó; de elfeledik, hogy sokkal nagyobbat mondanak e szavakkal: az ember természettől fogva rossz." Hegelnél a rossz az a forma, melyben a történelmi fejlődés hajtóereje jelentkezik. Ennek pedig az a kettős értelme van, hogy egyrészt minden új haladás szükségképpen mint szentségtörés lép fel, mint lázadás a régi, halódó, de a szokás által szentesített állapotok ellen, és másrészt, hogy az osztályellentétek felmerülése óta éppen az emberek gonosz szenvedélyei — a kapzsiság és az uralomvágy — a történelmi fejlődés emeltyűi, amire például a feudalizmus és a burzsoázia története egybefolyó szakadatlan bizonyíték. De Feuerbachnak eszébe sem jut, hogy az erkölcsi rossznak a történelmi szerepét megvizsgálja. A történelem egyáltalában sivár, rideg terület az ő számára. Még ez a mondása is: „Az ember, aki eredetileg a természetből eredt,

[13] — ismeretlen terület — *Szerk.*

csak puszta természeti lény volt, nem ember. Az ember az embernek, a kultúrának, a történelemnek a terméke" — még ez a mondás is teljesen terméketlen marad nála.

Amit tehát Feuerbach a morálról közöl velünk, ezek szerint csak igen ösztövér lehet. A boldogságösztön veleszületett az emberrel, és ezért minden morál alapzatául kell szolgálnia. De a boldogságösztön kettős helyesbítésnek van alávetve. Először, cselekedeteink természetes következményei folytán: a mámort követi a csömör, a megrögzött kicsapongást a betegség. Másodszor, azok társadalmi következményei folytán: ha mások hasonló boldogságösztönét nem tiszteljük, akkor azok védekeznek és zavarják saját boldogságösztönünket. Ebből következik, hogy ha ösztönünket ki akarjuk elégíteni, akkor cselekedeteink következményeit helyesen kell mérlegelnünk, és másfelől másoknál is el kell ismernünk a megfelelő ösztön egyenlő jogosultságát. Észszerű önkorlátozás a magunk személyét illetően és szeretet — újra meg újra csak szeretet! — a másokkal való érintkezésben, ez tehát a feuerbachi morál két alapszabálya, melyekből minden egyéb szabály következik. És sem Feuerbach legszellemesebb fejtegetései, sem Starcke legmagasztalóbb dicséretei nem fedhetik el e néhány mondat sovány és lapos voltát.

A boldogságösztön csak igen kivételes esetben — és korántsem az illetőnek vagy másoknak az előnyére — elégül ki azáltal, ha valaki csak önmagával foglalkozik. Ehhez inkább a külvilággal való foglalkozásra, a kielégülés eszközeire, tehát táplálékra, a másik nemhez tartozó egyénre, könyvekre, szórakozásra, vitatkozásra, tevékenységre, használati és munkatárgyakra van szüksége. A feuerbachi morál vagy előfeltételezi, hogy a kielégülésnek ezek az eszközei és tárgyai minden embernek eleve rendelkezésére állanak, vagy pedig csak alkalmazhatatlan jó tanácsokat osztogat, amelyek egy lyukas garast sem érnek azoknak, akik ezeknek az eszközöknek híjával vannak. S ezt maga Feuerbach kereken kijelenti: „Palotában másképp gondolkodnak, mint kunyhóban. Ha éhség, nyomor miatt testedben nincs anyag, akkor a fejedben, érzékedben és szívedben sincs anyag a morál számára."

Talán a mások boldogságösztönének egyenlő jogosultságával jobban állunk? Feuerbach ezt a követelést föltétlennek, minden időre és minden körülmények között érvényesnek tünteti fel. De

mióta van érvényben? Vajon volt-e valaha is szó a boldogság-ösztön egyenlő jogosultságáról a rabszolgák és uraik között az ókorban, vagy a jobbágyok és földesuraik között a középkorban? Nem dobták-e az elnyomott osztály boldogságösztönét kíméletlenül és „jog szerint" áldozatul az uralkodó osztály boldogság-ösztönének? — Igen, de ez erkölcstelen is volt, most azonban az egyenjogúságot elismerik. — Elismerik szólamokban, amióta és mivelhogy a burzsoázia a feudalizmus elleni harcában és a tőkés termelés fejlesztése során kénytelen volt minden rendi, azaz személyi kiváltságot eltörölni, és először a magánjogi, később lassanként a közjogi, törvény előtti egyenjogúságot is bevezetni. De a boldogságösztön eszmei jogokkal csak csekély részben táplálkozik, legnagyobbrészt anyagi eszközöket igényel, és itt a tőkés termelés gondoskodik arról, hogy az egyenjogú személyek túlnyomó többségének csak a legszűkösebb élethez elegendő javak jussanak, tehát a többség boldogságösztönének egyenlő jogosultságát alig tiszteli jobban — ha egyáltalán jobban tiszteli —, mint a rabszolgaság vagy a jobbágyrendszer. És vajon a boldogság szellemi eszközeit, a művelődés eszközeit illetően jobb-e a helyzet? Nem mondai személy-e még a „sadowai iskolamester"[14] is.

Sőt mi több. A feuerbachi morálelmélet szerint az értéktőzsde az erkölcsiség legfőbb temploma — feltéve, hogy mindig helyesen spekulálunk. Ha a boldogságösztönöm a tőzsdére visz és ott cselekedeteim következményeit olyan jól mérlegelem, hogy csak kellemességeket, nem pedig hátrányt okoznak, vagyis mindig nyerek, úgy eleget tettem Feuerbach előírásainak. Ezzel mások egyenlő boldogságösztönébe sem avatkozom, mert a másik éppoly önként ment a tőzsdére, mint én, és amikor spekulációs üzletet kötött velem, éppúgy a maga boldogságösztönét követte, mint én az enyémet. S ha elveszti pénzét, úgy cselekedete ezzel erkölcstelennek bizonyult, mert rosszul számított, és amikor a megérdemelt büntetését végrehajtom, még modern Rhadamanthüszként[15] büszkén a mellemet is verhetem. A szeretet, ameny-

[14] A sadowai (königgrätzi) csata (1866) után a német polgári publicisztikában elterjedt szólam, amely a porosz iskolarendszer állítólagos fölényére vezette vissza Ausztria vereségét.

[15] Rhadamanthüsz a görög monda szerint igazságszeretetéért az alvilág bírája lett. — *Szerk.*

nyiben nem csupán érzelgős frázis, szintén ott honol a tőzsdén, mert mindenki megleli a másikban boldogságösztönének kielégítését, és éppen ez az, amit a szeretetnek nyújtania kell, és amiben gyakorlati tevékenysége megnyilvánul. S ha a tőzsdén műveleteim következményeinek helyes előrelátásával, tehát sikerrel játszom, a feuerbachi morál valamennyi legszigorúbb követelményét teljesítem és tetejében még meg is gazdagszom. Más szóval Feuerbach morálja a mai tőkés társadalomra van szabva, bármennyire nem akarhatta vagy sejthette is ezt ő maga.

De a szeretet! — Igen, a szeretet mindenhol és mindig az az isteni varázs, amely Feuerbachnál a gyakorlati élet minden nehézségét áthidalni hivatott — mégpedig olyan társadalomban, amely homlokegyenest ellenkező érdekű osztályokra hasadt. Ezzel forradalmi jellegének utolsó maradványa is kiveszett a filozófiából, és csak a régi litánia marad meg: Szeressétek egymást, omoljatok nemi és rendi különbség nélkül egymás karjába — általános kiengesztelődési mámor!

Szóval, Feuerbach morálelmélete úgy jár, ahogy minden elődje járt. Minden időre, minden népre, minden állapotra van szabva, és éppen ezért soha és sehol sem alkalmazható, s a valóságos világgal szemben éppoly tehetetlen, mint Kant kategorikus imperatívusza. A valóságban minden osztálynak, sőt minden foglalkozási ágnak megvan a saját morálja és még ezt is megszegi, ahol csak büntetlenül teheti, és a szeretet, amelynek mindent egyesítenie kellene, háborúkban, viszályokban, perekben, házi perpatvarokban, válásokban és egymás lehető legnagyobb mértékű kizsákmányolásában jelenik meg.

De hogyan volt lehetséges, hogy az a hatalmas lökés, melyet Feuerbach adott, önmagára nézve oly terméketlenül végződött? Egyszerűen úgy, hogy Feuerbach az absztrakcióknak általa is halálosan gyűlölt birodalmából nem tudja megtalálni az utat az eleven valóságba. Görcsösen kapaszkodik a természetbe és az emberbe, de természet és ember nála puszta szavak. Sem a valóságos természetről, sem a valóságos emberről nem tud semmi határozottat mondani. De a feuerbachi absztrakt embertől csak úgy jutunk el a valóságos eleven emberekhez, ha történelmi cselekvésükben vesszük őket szemügyre. És ettől Feuerbach irtózott. Ezért 1848, melyet nem értett meg, neki csak végleges szakítást jelentett a való világgal, visszavonulást a magányba. Eb-

ben megint főleg a német viszonyok bőnösök, amelyek nyomorultul veszni hagyták őt.

Ám azt a lépést, melyet Feuerbach nem tett meg, mégis meg kellett tenni; az absztrakt ember kultuszát, amely magva volt Feuerbach új vallásának, a valóságos emberről és a valóságos ember történelmi fejlődéséről szóló tudománnyal kellett helyettesíteni. A feuerbachi álláspontnak ezt a Feuerbachon túlmenő továbbfejlesztését Marx kezdte meg 1845-ben „A szent család"-ban.

Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége.
Kossuth Könyvkiadó 1968.
10—50. old.

LENIN

A MARXIZMUS HÁROM FORRÁSA ÉS HÁROM ALKOTÓRÉSZE

Marx tanítása a civilizált világon mindenütt a legnagyobb ellenségeskedést és gyűlöletet váltja ki az egész polgári tudományból (mind a kincstári, mind a liberális tudományból), amely holmi „ártalmas szekta"-félét lát a marxizmusban. A burzsoá tudománytól más nem is várható, mert „elfogulatlan" társadalomtudomány osztályharcon felépülő társadalomban nem lehetséges. Így vagy amúgy, de az *egész* kincstári és liberális tudomány *védelmezi* a bérrabszolgaságot, a marxizmus viszont könyörtelenül hadat üzent neki. A bérrabszolgaság társadalmában elfogulatlan tudományt várni éppolyan ostoba együgyűség volna, mint elfogulatlanságot várni a gyárosoktól abban a kérdésben, hogy fel kell-e emelni a munkások bérét a tőke profitjának a rovására.

De ez még nem minden. A filozófia története és a társadalomtudomány története teljes világossággal mutatja, hogy a marxizmusban nyoma sincs semmiféle „szektásságnak", holmi begubózott, megcsontosodott tanításnak, amely az egyetemes civilizáció fejlődésének országútjától *távol* jött létre. Ellenkezőleg, Marx lángelméje éppen abban nyilatkozik meg, hogy azokra a

kérdésekre adott választ, amelyeket az emberiség haladó elméi már felvetettek. Marx tanítása a filozófia, a politikai gazdaságtan és a szocializmus legnagyobb képviselői tanításának egyenes és közvetlen *folytatásaként* jött létre.

Marx tanítása mindenható erejű, mert igaz. Teljes és következetes tanítás ez, amely az embereknek egységes világnézetet ad, olyan, mely semmilyen babonával, semmilyen reakcióval, a burzsoá elnyomás semmilyen védelmezésével nem egyeztethető össze. Jogos örököse a legnagyobb értékeknek, melyeket az emberiség a XIX. század folyamán alkotott: a német filozófiának, az angol politikai gazdaságtannak, a francia szocializmusnak.

A marxizmusnak erről a három forrásáról és egyben három alkotórészéről fogunk röviden beszélni.

I

A marxizmus filozófiája *a materializmus*. Európa egész újabbkori története folyamán és különösen a XVIII. század végén Franciaországban, ahol döntő ütközet játszódott le minden középkori limlom ellen, az intézményekben és az eszmékben uralkodó hűbériség ellen, a materializmus bizonyult az egyetlen következetes filozófiának, mely összhangban van a természettudomány minden tanításával, s ellenségesen áll szemben a babonákkal, az álszenteskedéssel stb. A demokrácia ellenségei ezért minden erejükkel igyekeztek „megcáfolni", aláásni, megrágalmazni a materializmust, és védelmükbe vették a filozófiai idealizmus különböző formáit, amely valamiképpen mindig a vallást védelmezi vagy támogatja.

Marx és Engels a leghatározottabban síkraszálltak a filozófiai materializmus mellett és nemegyszer magyarázták, milyen nagy hiba minden eltérés ettől az alaptól. Nézeteiket a legvilágosabban és legrészletesebben Engels fejtette ki „Ludwig Feuerbach" és „Anti-Dühring" című műveiben, amelyeket, éppúgy, mint a „Kommunista Kiáltvány"-t, kézikönyvként forgat minden öntudatos munkás.

De Marx nem állt meg a XVIII. század materializmusánál, hanem előbbre vitte a filozófiát. Gazdagította a német klasszikus filozófia eredményeivel, különösen a hegeli rendszer eredmé-

nyeivel, amely azután Feuerbach materializmusára vezetett. Ezek közül az eredmények közül a legfontosabb a *dialektika,* vagyis a fejlődésről szóló tanítás legteljesebb, legmélyebb és minden egyoldalúságtól mentes formája, az örök fejlődésben levő anyagot tükröző emberi tudás viszonylagosságáról szóló tanítás. A természettudomány legújabb felfedezései — a rádium, az elektronok, az elemek átalakulása — fényesen igazolták Marx dialektikus materializmusát, szemben a polgári filozófusok tanaival, akik „újra" visszatérnek a régi, rothadt idealizmushoz.

Marx a filozófiai materializmust elmélyítette, tovább fejlesztette és következetesen végigvitte: a természetre vonatkozó megismerését kiterjesztette az *emberi társadalom* megismerésére. Marx *történelmi materializmusa* a tudományos gondolkodás hatalmas vívmánya volt. A történelemre és a politikára vonatkozó nézetekben addig uralkodó káosz és önkény helyébe bámulatosan egységes és következetes tudományos elmélet lépett, amely megmutatta, hogyan fejlődik a társadalmi élet egyik formájából, a termelőerők növekedése következtében, egy másik, magasabb rendű forma — például a feudalizmusból a kapitalizmus.

Mint ahogy az emberi megismerés a tőle függetlenül létező természetet, vagyis a fejlődő anyagot tükrözi, éppúgy az ember *társadalmi megismerése* (azaz a különböző filozófiai, vallási, politikai stb. nézetek és tanítások) a társadalom *gazdasági szerkezetét* tükrözi. A politikai intézmények a gazdasági alapon emelkedő felépítmények. Látjuk például, hogy a modern európai államok különböző politikai formái arra szolgálnak, hogy megszilárdítsák a burzsoáziának a proletariátus feletti uralmát.

Marx filozófiája következetes filozófiai materializmus, amely az emberiségnek, különösen pedig a munkásosztálynak a megismerés nagyszerű eszközeit adta.

II

Marx, miután felismerte, hogy a gazdasági szerkezet az alap, amelyen a politikai felépítmény emelkedik, a legnagyobb figyelmet ennek a gazdasági szerkezetnek a tanulmányozására fordí-

totta. Fő művében, a „Tőké"-ben, Marx a modern, vagyis a kapitalista társadalom gazdasági szerkezetét tanulmányozta.

A Marx előtti klasszikus politikai gazdaságtan Angliában, a legfejlettebb kapitalista országban alakult ki. Adam Smith és David Ricardo, a gazdasági szerkezetet tanulmányozva, megvetették a *munkaértékelmélet* alapját. Marx folytatta művüket. Szilárdan megalapozta és következetesen tovább fejlesztette ezt az elméletet. Kimutatta, hogy minden áru értékét az áru termelésére fordított társadalmilag szükséges munkaidő mennyisége határozza meg.

Ott, ahol a polgári közgazdászok tárgyak közötti viszonyt láttak (áru cseréje árura), Marx *emberek közötti viszonyt* tárt fel. Az árucsere az egyes termelők között fennálló kapcsolatot fejezi ki, amely a piac közvetítésével jön létre. A *pénz* azt jelenti, hogy ez a kapcsolat egyre szorosabbá válik és bonthatatlan egységbe fűzi az egyes termelők egész gazdasági életét. A *tőke* ennek a kapcsolatnak további fejlődését jelenti: az ember munkaereje válik áruvá. A bérmunkás eladja munkaerejét a föld, a gyár, a munkaeszközök tulajdonosának. A munkás munkanapjának egy részét arra használja fel, hogy fedezze önmaga és családja fenntartásának költségeit (munkabér), a munkanap másik részében pedig ingyen dolgozik, a kapitalistának termeli az *értéktöbbletet*, a profit forrását, a tőkésosztály gazdagságának forrását.

Az értéktöbbletről szóló tanítás Marx gazdasági elméletének sarkköve.

A tőke, melyet a munkás munkája hozott létre, elnyomja a munkást, tönkreteszi a kistulajdonosokat, és létrehozza a munkanélküliek hadseregét. Az iparban a nagyüzem diadala első pillantásra megmutatkozik, de a mezőgazdaságban is ugyanezt a jelenséget látjuk: a nagyüzemi kapitalista földművelés fölénye egyre nő, egyre nagyobb mértékben alkalmaznak gépeket, a parasztgazdaság a pénztőke hálójába kerül, hanyatlik és tönkremegy az elmaradt technika nyomása alatt. A mezőgazdaságban mások a kisüzemi termelés hanyatlásának formái, de maga a hanyatlás kétségtelen tény.

A tőke ugyanakkor, amikor tönkreteszi a kisüzemi termelést, fokozza a munka termelékenységét, és monopolhelyzetet teremt a legnagyobb tőkések egyesülései számára. A termelés maga egyre nagyobb mértékben társadalmivá válik, a munkások száz-

ezrei és milliói tömörülnek tervszerű gazdasági szervezetben —, de a közös munka termékét maroknyi tőkés sajátítja el. Nő a termelés anarchiája, egymást érik a válságok, egyre veszettebb a hajsza a piacok után, egyre bizonytalanabb a lakosság tömegeinek a megélhetése.

A tőkés rendszer fokozza a munkásoknak a tőkétől való függését, de létrehozza az egyesített munka óriási hatalmát.

Marx végigkísérte a kapitalizmus fejlődését az árugazdaság első csíráitól, az egyszerű cserétől, legmagasabb formájáig, a nagyüzemi termelésig.

S valamennyi kapitalista ország tapasztalatai, a régieké és az újaké egyaránt, évről évre több és több munkásnak mutatják meg szemléltetően Marx e tanításának igazságát.

A kapitalizmus győzött az egész világon, de ez a győzelem csak előjátéka a munka győzelmének a tőke fölött.

III

Mihelyt a jobbágyrendszert megdöntötték és világra jött a „*szabad*" kapitalista társadalom — kitűnt, hogy ez a szabadság nem más, mint a dolgozók elnyomásának és kizsákmányolásának új rendszere. Nyomban különféle szocialista tanok keletkeztek mint ennek az elnyomásnak a tükröződései és mint tiltakozás ellene. De a kezdeti szocializmus *utópikus* szocializmus volt. Bírálta, elítélte, átkozta a kapitalista társadalmat, megsemmisüléséről álmodozott, egy jobb rendről szőtt ábrándokat, igyekezett meggyőzni a gazdagokat a kizsákmányolás erkölcstelenségéről.

De az utópikus szocializmus nem tudta megmutatni az igazi kivezető utat. Nem tudta sem a kapitalista bérrabszolgaság lényegét megmagyarázni, sem a kapitalizmus fejlődésének törvényeit feltárni, sem azt a *társadalmi erőt* megtalálni, amely képes arra, hogy egy új társadalom alkotója legyen.

Közben azok a viharos forradalmak, amelyek Európában mindenütt és főleg Franciaországban a hűbériség, a jobbágyrendszer bukását kísérték, mind világosabban feltárták az egész fejlődés alapját és mozgatóerejét: *az osztályok harcát.*

A hűbérurak osztálya felett a politikai szabadság egyetlen győzelmét sem aratták anélkül, hogy kétségbeesett ellenállásra

ne találtak volna. Egyetlen kapitalista ország sem alakult ki többé vagy kevésbé szabad demokratikus alapon anélkül, hogy a tőkés társadalom különböző osztályai élethalálharcot ne vívtak volna egymással.

Marx zsenialitása abban áll, hogy bárki másnál előbb le tudta ebből vonni és következetesen érvényesíteni tudta azt a következtetést, amelyre a világtörténelem tanít. Ez a következtetés az *osztályharcról* szóló tanítás.

A politikában az emberek mindig együgyű áldozatai voltak és mindig is együgyű áldozatai lesznek az ámításnak és önámításnak, amíg meg nem tanulják, hogy bármely erkölcsi, vallási, politikai és szociális frázis, nyilatkozat, ígéret mögött a különböző osztályok *érdekeit* kell keresni. A régi védelmezői mindig rá fogják szedni a reformok és javítgatások híveit, amíg ezek meg nem értik, hogy minden régi intézmény, bármily képtelennek és rothadtnak lássék is, valamelyik uralkodó osztály erejére támaszkodik. Arra pedig, hogy ezeknek az osztályoknak az ellenállását megtörjük, *csak egy* mód van: magában a környező társadalomban meg kell találni, fel kell világosítani és harcra kell szervezni azokat az erőket, amelyek a régit elsöpörni és az újat megteremteni képes erővé válhatnak, és társadalmi helyzetüknél fogva azzá is *kell* válniuk.

Csakis Marx filozófiai materializmusa mutatta meg a proletariátusnak a kivezető utat abból a szellemi rabságból, amelyben eddig az összes elnyomott osztályok tengődtek. Csakis Marx gazdasági elmélete magyarázta meg a proletariátus valódi helyzetét a kapitalizmus általános rendjében.

Szerte a világon — Amerikától Japánig és Svédországtól Dél-Afrikáig — sokasodnak a proletariátus önálló szervezetei. A proletariátus osztályharca során felvilágosodik és nevelődik, megszabadul a polgári társadalom előítéleteitől, egyre szorosabbra zárja sorait, s megtanulja helyesen felmérni sikereit, megedzi erőit és feltartóztathatatlanul növekszik.

Lenin Művei. 19. köt.
Szikra 1955.
3—8. old.

II. RÉSZ

1. TÉMA

A világ anyagi természete
Az anyag és létezési formái

LENIN

MATERIALIZMUS ÉS EMPIRIOKRITICIZMUS

III. FEJEZET

A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS
ÉS AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ISMERETELMÉLETE. III.

1. Mi az anyag? Mi a tapasztalat?

Az előbbi kérdéssel az idealisták, az agnosztikusok, s köztük a machisták ostromolják állandóan a materialistákat; az utóbbival a materialisták a machistákat. Megpróbáljuk tisztázni, miről van itt szó.

Avenarius ezt mondja az anyag kérdéséről:

„»Fizikai« — »anyag« mint metafizikai abszolút fogalom nincsen a megtisztított, »teljes tapasztalaton« belül, mert az »anyag« ebben a fogalomban csupán absztraktum: csak az ellentagok összessége lenne minden központi tagból absztrahálva. Amiként az elvi koordinációban, vagy ami ugyanaz, a »teljes tapasztalatban« az ellentag elképzelhetetlen (undenkbar) központi tag nélkül, ugyanúgy teljes képtelenség (Unding) az »anyag« is a metafizikai abszolút fogalomban." („Bernerkungen". 2. old. — id. folyóirat, 119. §)

Ebből a zagyvalékból egyvalami világos: Avenarius a fizikait vagy az anyagot abszolútumnak és metafizikának nevezi, mert elmélete — az elvi koordináció (vagy ismét új szóval: a „teljes tapasztalat") elmélete — szerint az ellentag elválaszthatatlan a központi tagtól, a környezet elválaszthatatlan az *Én-től*, a *nem-Én* elválaszthatatlan az *Én*-től (mint J. G. Fichte mondotta). Arról, hogy ez az elmélet álruhába bujtatott szubjektív idealizmus, a maga helyén már beszéltünk; az „anyag" ellen intézett avenariusi támadások jellege is tökéletesen világos: az idealista tagadja a fizikainak a pszichikumtól független létét, s ezért elveti azt a fogalmat, melyet a filozófia e lét megjelölésére kidolgozott. Hogy az anyag „fizikai" (vagyis olyan, amit az ember a legjobban ismer, ami közvetlenül adott számára, s aminek létezésében csak a bolondokházának lakói kételkedhetnek), azt Avenarius sem tagadja, csak azt követeli, hogy fogadjuk el az *„ő"* elméletét, amely a környezet és az *Én* feloldhatatlan kapcsolatáról szól.

Mach egyszerűbben, filozófiai cikornyák nélkül fejezi ki ugyanezt a gondolatot: „Amit anyagnak nevezünk, az az *elemek* („érzetek") bizonyos törvényszerű összefüggése." („Az érzetek elemzése". Moszkva 1907. 270. old.) Mach azt hiszi, hogy ezzel az állítással „radikális fordulatot" idéz elő a szokásos világnézetben. Valójában pedig ez csak a régi, réges-rég szubjektív idealizmus, melynek pőreségét az „elem" szócska takarja.

Végül Pearson, az angol machista, a materializmus ádáz ellenfele ezt mondja: „Tudományos szempontból nem kifogásolható, hogy az érzéki észleletek bizonyos, többé-kevésbé állandó csoportjait együtt osztályozzuk és anyagnak nevezzük — ily módon nagyon közel jutunk John Stuart Millhez, akinek meghatározása szerint az anyag az érzékelés állandó lehetősége —, de ez az

anyag-meghatározás egészen más, mint az, amely szerint az anyag olyan dolog, amely mozog." („The Grammar of Science". 1900. 2. kiad. 249. old.) Ebből hiányzik az „elemek" fügefalevélkéje, s az idealista itt nyíltan kezet nyújt az agnosztikusnak.

Az olvasó láthatja, hogy az empiriokriticizmus megalapítóinak idézett fejtegetései kizárólag a gondolkodás és a lét, az érzet és a fizikai viszonyának réges-régi ismeretelméleti kérdése körül forognak. Az orosz machisták határtalan naivsága kellett ahhoz, hogy ebben olyasmit lássanak, aminek bármily csekély köze is van a „legújabb természettudományhoz" vagy a „legújabb pozitivizmushoz". Valamennyi idézett filozófus — ki nyíltan, ki köntörfalazva — a materializmus fő filozófiai irányvonalát (a léttől a gondolkodáshoz, az anyagtól az érzethez) az ellentétes irányvonallal, az idealizmus irányvonalával cseréli föl. Tagadják az anyagot, ami az ismeretelméleti kérdéseknek réges-régóta ismert megoldása abban az értelemben, hogy tagadják érzeteink külső, objektív forrását, az érzeteinknek megfelelő objektív valóságot. És megfordítva, annak a filozófiai irányvonalnak az elismerését, melyet az idealisták és az agnosztikusok tagadnak, a következő meghatározások fejezik ki: az anyag az, ami érzékszerveinkre hatva érzetet kelt; az anyag objektív valóság, melyet érzeteink tárnak fel előttünk és így tovább.

Bogdanov — aki gyáván megkerüli Engelst, s úgy tesz, mintha csak Beltovval vitatkozna — felháborodik az ilyen meghatározásokon, amelyek, ugyebár, csak annak a „formulának" („marxistánk" elfelejtette hozzátenni, hogy *Engels* formulájának) „egyszerű megismétlései" („Эмпириомонизм" III. könyv, XVI. old.), mely szerint az egyik filozófiai irány az anyagot tekinti elsődlegesnek, a szellemet másodlagosnak, a másik irány pedig megfordítva. S az oroszországi machisták valamennyien elragadtatással ismételgetik a Bogdanov-féle „cáfolatot"! Holott némi gondolkodás után rájöhettek volna arra, hogy az ismeretelmélet két utóbbi fogalmát lehetetlen, a dolog lényegénél fogva lehetetlen másképpen definiálni, mint úgy, hogy rámutatunk arra, melyiket tekintsük közülük elsődlegesnek. Mit jelent „definiálni" valamit? Mindenekelőtt azt jelenti, hogy az adott fogalmat egy másik, szélesebb körű fogalom alá rendelem. Amikor például meghatározom, hogy a szamár állat, a „szamár" fogalmat egy tágabb fogalom alá rendelem. Mármost felmerül a kérdés: van-

nak-e a lét és a gondolkodás, az anyag és az érzet, a fizikai és a pszichikai fogalmánál tágabb fogalmak, melyekkel az ismeretelmélet dolgozhatna? Nincsenek. Ezek a lehető legtágabb fogalmak, melyeknél tovább lényegében máig sem ment az ismeretelmélet (hacsak nem vesszük figyelembe *a nomenklatúra mindig* lehetséges megváltoztatását). Szélhámosság vagy a legnagyobb fokú korlátoltság volna, ha a lehető legtágabb fogalmak e két „sorának" olyan „meghatározását" követelnék, mely nem „egyszerű megismétlése" annak, hogy vagy az egyiket vagy pedig a másikat tekintjük elsődlegesnek. Nézzük az előbb idézett három filozófusnak az anyagra vonatkozó fejtegetéseit. Miben foglalható össze fejtegetéseik lényege? Abban, hogy ezek a filozófusok a pszichikaiból, vagy én *Én*-ből mint központi tagból kiindulva jutnak el a fizikaihoz, illetve a környezethez mint ellentaghoz, vagy más szóval: az érzetből, az érzéki észleletből kiindulva jutnak el az anyaghoz. A dolog lényegét tekintve „meghatározhatták-e" Avenarius, Mach és Pearson másképpen is ezeket az alapfogalmakat, mint ahogy megmutatták filozófiai vonaluknak az *irányát?* Meghatározhatták-e még másképpen is, valami különös módon azt, hogy mi az *Én*, mi az érzet, mi az érzéki észlelet? Ha világosan tesszük fel ezt a kérdést, azonnal kitűnik, micsoda hallatlan zagyvaságot hordanak össze a machisták, mikor a materialistáktól az anyag oly meghatározását követelik, mely más volna, mint annak a megismétlése, hogy az anyag, a természet, a lét, a fizikai az elsődleges — a szellem, a tudat, az érzet, a pszichikai pedig a másodlagos.

Marx és Engels zsenialitása egyebek közt éppen abban nyilvánult meg, hogy megvetették az új szavakkal, mesterkélt műszavakkal, körmönfont „izmusokkal" űzött tudálékos játékot, s egyszerűen, nyíltan azt mondták: van materialista és van idealista filozófiai irányvonal, a kettő között pedig ott vannak az agnoszticizmus különféle árnyalatai. Azok, akik kínoskeservesen holmi „új" filozófiai szempont kiagyalásán törik a fejüket, éppoly lelki szegénységről tesznek tanúságot, mint azok, kik holmi „új" értékelmélet, „új" járadékelmélet stb. kidolgozásán fáradoznak . . .

Avenariusról azt meséli tanítványa, Carstanjen, hogy egy magánbeszélgetés alkalmával kijelentette: „Nem ismerek sem fizikait, sem pszichikait, hanem csak egy harmadikat." Valami szer-

zőnek arra a megjegyzésére, hogy Avenarius nem határozta meg ennek a „harmadiknak" a fogalmát, Petzoldt így válaszolt: „Mi tudjuk, miért nem alkothatott Avenarius ilyen fogalmat. A »harmadiknak« nincs ellenfogalma (Gegenbegriff — korrelatív fogalma)... Az a kérdés, hogy mi ez a »harmadik« logikátlan." („Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung". II. 329) Petzoldt megértette, hogy az utóbbi fogalmat lehetetlen meghatározni, de nem értette meg, hogy a „harmadikra" való hivatkozás nem egyéb, mint puszta kibúvó, mert mindenki tudja, hogy mi a fizikai és mi a pszichikai, de mindmáig senki sem tudja, hogy mi az a „harmadik". Avenarius ezzel a badarsággal csak a nyomokat igyekezett eltüntetni, mert *valójában* az *Én*-t nyilvánította elsődlegesnek (központi tag), a természetet (környezetet) pedig másodlagosnak (ellentag).

Természetesen az anyag és a tudat ellentétének is csak igen szűk határok közt van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek és mit másodlagosnak tekintenünk. E határokon túl a szóban forgó ellentét viszonylagossága kétségtelen.

Most pedig vizsgáljuk meg közelebbről, hogyan használják a tapasztalat szót az empiriokritikai filozófiában. „A tiszta tapasztalat kritikája" 1. §-ában a következő „feltevést" olvassuk: „Környezetünk bármely része olyan viszonyban van az emberi egyénekkel, hogy ha az megjelent, akkor az emberek tapasztalatról beszélnek: »valamit tapasztalunk«; »ez valami tapasztalat«, illetőleg »a tapasztalatból eredt«, »a tapasztalattól függ«. (Orosz ford., 1. old.) A tapasztalatot tehát mindig ugyanazokkal a fogalmakkal — az *Én*-nel és a környezettel — határozzák meg, mégpedig úgy, hogy az Én és a környezet „feloldhatatlan" kapcsolatának „tanát" egyelőre véka alá rejtik. Továbbá: „A tiszta tapasztalat szintetikus fogalma" — tudniillik a tapasztalatnak „mint olyan kijelentésnek a fogalma, melynek minden összetevője számára tisztán csak környezetünk részei szolgálnak feltételül" (1—2). Ha elfogadjuk, hogy a környezet az ember „nyilatkozatairól" és „kijelentéseitől" függetlenül létezik, akkor lehetővé válik, hogy a tapasztalatot materialista módon értelmezzük! „A tiszta tapasztalat analitikus fogalma" — tudniillik a tapasztalatnak „mint olyan kijelentésnek a fogalma, melyhez

nincs hozzákeverve semmi, ami maga is ne lenne tapasztalat, mely tehát önmagában nem egyéb, mint tapasztalat" (2). A tapasztalat — tapasztalat. És még akadnak emberek, akik ezt az áltudományos badarságot valóban mély gondolatnak tartják!

Még hozzá kell fűznünk, hogy Avenarius „A tiszta tapasztalat kritikája" II. kötetében a „tapasztalatot" a *pszichikum* „speciális esetének" tekinti; hogy a tapasztalatot „sachhafte Werté"-re (dologszerű értékekre) és „gedankenhafte Werté"-re (gondolatszerű értékekre) osztja; hogy a „tágabb értelemben vett tapasztalat" ez utóbbiakat foglalja magában; hogy a „teljes tapasztalatot" azonosítja az elvi koordinációval („Bemerkungen"). Egyszóval: az édestől a keserűig minden kapható itt. A „tapasztalat" fedi mind a materialista, mind az idealista filozófiai irányvonalat, és szentesíti összekeverésüket. Míg machistáink hiszékenyen készpénznek veszik a „tiszta tapasztalatot", addig a filozófiai irodalomban a különböző irányok képviselőinek egyformán az a véleményük, hogy Avenarius visszaélt ezzel a fogalommal. „Azt, hogy mi a tiszta tapasztalat — írja A. Riehl —, Avenarius nem határozza meg, és az az erre vonatkozó kijelentése, hogy »tiszta tapasztalat az a tapasztalat, amelyhez nincs hozzákeverve semmi, ami maga is ne lenne tapasztalat« nyilvánvalóan körben forog". („Systematische Philosophie". Lipcse 1907. 102. old.) A tiszta tapasztalat Avanariusnál — írja Wundt — hol önkényes fantazma, hol a „dologszerűség" jellegével bíró kijelentés („Philosophische Studien". XIII. köt. 92—93. old.) Avenarius *megnyújtja* a tapasztalat fogalmát (382. old). „A »tapasztalat« és a »tiszta tapasztalat« terminus pontos meghatározásától függ ennek az egész filozófiának az értelme — írja Cauwelaert. — Avenarius nem ad pontos meghatározást." („Revue Néo-scolastique", 1907. február 61. old.) „A »tapasztalat« terminus határozatlansága jó szolgálatot tesz Avenariusnak" abban, hogy az idealizmus elleni harc ürügyén becsempéssze az idealizmust — mondja Norman Smith („Mind", XV. köt. 29. old.).

„Ezennel ünnepélyesen kijelentem, hogy filozófiám legbensőbb szelleme és lelke az, hogy az embernek nincs egyebe, csak tapasztalata, és mindahhoz, amihez hozzájut, csakis a tapasztalat segítségével jut..." Ez aztán a tiszta tapasztalat tüzes filozófusa! Csakhogy e szavak írója: a szubjektív idealista J. G. Fichte („Sonnenklarer Bericht etc.". 12. old.). A filozófia történetéből

tudjuk, hogy a „tapasztalat" fogalmának értelmezése választotta el egymástól a klasszikus materialistákat és idealistákat. Manapság a legkülönbözőbb árnyalatú professzori filozófia a „tapasztalatról" szóló szavalással leplezi reakciós mivoltát. Az összes immanensek a tapasztalatra hivatkoznak. Mach a „Megismerés és tévedés" második kiadásának előszavában W. Jerusalem professzor könyvét magasztalja, melyben ezt olvassuk: „Egy isteni eredendő lény feltételezése nincs ellentétben semmilyen tapasztalattal." („Der kritische Idealismus etc." 222. old.).

Csak sajnálkozhatunk azokon, akik elhitték Avenariusnak és társainak, hogy a „tapasztalat" szócskával túl lehet haladni a materializmus és az idealizmus „elavult" különbségén. Ha Valentyinov és Juskevics azzal vádolja a tiszta machizmustól kissé eltérő Bogdanovot, hogy visszaél a „tapasztalat" szóval, akkor ezek az urak itt csak tudatosságukat árulják el. Bogdanov ezúttal „ártatlan": ő *csak* szolga módra átvette Mach és Avenarius zagyvalékát. Ha Bogdanov azt mondja, hogy „a tudat és a közvetlen pszichikai tapasztalat azonos fogalom" („Эмпириомонизм" II. 53.), az az anyag pedig „nem tapasztalat", hanem „az ismeretlen, mely létrehozza mindazt, amit ismerünk" („Эмпириомонизм" III. XIII) — akkor a tapasztalatot *idealista* módon értelmezi. És természetesen nem ő az első[1], és nem is az utolsó, aki a „tapasztalat" szócskára idealista rendszerecskéket épít. Ha pedig a reakciós filozófusokkal vitatkozva azt mondja: azok a kísérletek, hogy túljussanak a tapasztalat határán, valójában „csak üres absztrakciókra és ellentmondó képekre vezetnek, amelyeknek összes elemei megint csak a tapasztalatból merítődnek" (I, 48), akkor az emberi tudat üres absztrakcióival azt állítja szembe, ami az emberen kívül és az emberi tudattól függetlenül létezik, vagyis a tapasztalatot materialista módon értelmezi.

Ugyanígy Mach is, idealista kiindulópontja (a testek érzet- vagy „elem"-komplexumok) ellenére, gyakran ráhibáz a „tapasztalat" szó materialista értelmezésére. „Ne magunkból kiindulva filozofáljunk (nicht aus uns herausphilosophieren) —

[1] Angliában Belfort Bax elvtárs már régóta gyakorolja magát ebben; „The Roots of Reality" c. könyvének francia bírálója ezt a csípős megjegyzést tette nemrégiben: „a tapasztalat csak a tudat szót helyettesíti — legyen hát nyíltan idealista!" — „Revue de Philosophie", 1907. 10. sz. 399. old.

mondja a „Mechaniká"-ban (3. német kiad., 1897. 14. old.) —, hanem a tapasztalatból merítsünk." A tapasztalatot itt szembeállítja a magunkból kiinduló filozofálással, vagyis objektívnak tekinti, olyasminek, amit kívülről kapott az ember, tehát materialista módon értelmezi. Másik példa: „Az, amit a természetben megfigyelünk, ha nem értjük is, ha nem elemezzük is, bevésődik képzeteinkbe, melyek a természeti folyamatokat legáltalánosabb és legszilárdabb (stärksten) vonásaikban utánozzák (nachahmen). Ezekben a tapasztalatokban olyan kinccsel (Schatz) rendelkezünk, amely mindig kéznél van..." (Ugyanott, 27. old.). Itt a természetet tekinti elsődlegesnek, az érzetet és a tapasztalatot származékosnak. Ha Mach az ismeretelmélet sarkalatos kérdéseiben következetesen kitartott volna ennél az álláspontnál, sok ostoba idealista „komplexumtól" megkímélte volna az emberiséget. Harmadik példa: „A gondolkodás és a tapasztalat szoros kapcsolatán nyugszik a modern természettudomány. A tapasztalat gondolatot hoz létre. Ezt tovább szőjük, s újra összehasonlítjuk a tapasztalattal" stb. („Erkenntnis und Irrtum". 200. old.) Ernst Mach itt sutba dobta különleges „filozófiáját", és spontán áttért a tapasztalatot materialista módon értelmező természettudósok szokásos álláspontjára.

Összefoglalva: a „tapasztalat" szó, melyre a machisták rendszereiket építik, réges-régóta az idealista rendszerek leplezésére szolgált, s Avenariusnál és társainál most is arra szolgál, hogy eklektikus módon átsegítse őket az idealista álláspontról a materializmusra és megfordítva. E fogalom különféle „meghatározásai" csak azt a két fő filozófiai vonalat fejezik ki, amelyet Engels világosan feltárt.

MATERIALIZMUS ÉS EMPIRIOKRITICIZMUS

III. FEJEZET

A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ISMERETELMÉLETE. III.

5. *Tér és idő*

A materializmus elismeri az objektív, vagyis a mozgásban levő anyag tudatunktól független létezését, ezért elkerülhetetlenül el kell ismernie az idő és a tér objektív valóságát is, eltérően mindenekelőtt a kantianizmustól, mely ebben a kérdésben az idealizmus talaján áll, s az időt és a teret nem objektív valóságnak, hanem az emberi szemlélet formájának tekinti. A legkülönbözőbb irányzatú szerzők, valamelyest is következetes gondolkodók egészen világosan látják, hogy a két fő filozófiai irányvonal közt sarkalatos a különbség ebben a kérdésben is. Kezdjük a materialistákkal.

„A tér és az idő — mondja Feuerbach — nem puszta megjelenési forma, hanem a lét... lényegi feltétele (Wesensbedingungen)." (Werke. II, 332) Feuerbach, aki objektív valóságnak ismeri el az érzéki világot, melyet érzeteink útján ismerünk meg, természetesen elveti a tér és az idő fenomenalista (ahogy Mach mondaná magáról) vagy agnosztikus (ahogy Engels mondja) felfogását is: miközben a dolgok vagy testek nem egyszerű jelenségek, nem érzetkomplexumok, hanem érzékeinkre ható objektív valóságok, éppúgy a tér és az idő sem pusztán megjelenési forma, hanem a lét valóságos, objektív formája. Nincs semmi a világon, csak mozgásban levő anyag, a mozgásban levő anyag pedig nem mozoghat másképp, mint térben és időben. A tér és az idő emberi képzete viszonylagos, de e viszonylagos képzetekből tevődik össze az abszolút igazság, e viszonylagos képzetek fejlődésük során az abszolút igazság vonalán haladnak, az abszolút igazsághoz közelednek. A tér és az idő emberi képzetének változékonysága éppoly kevéssé cáfolja meg a tér és az

idő objektív valóságát, mint ahogy az anyag szerkezetéről és mozgásformáiról szerzett tudományos ismeretek változékonysága sem cáfolja meg a külső világ objektív valóságát.

Engels Dühring leleplezése közben éppen azon kapja rajta ezt a következetlen és zavaros materialistát, hogy az idő *fogalmának* változásáról beszél (ami vitán felül áll korunk minden jelentősebb filozófusa számára, tartozzanak bár a *legkülönbözőbb* filozófiai irányokhoz), s így próbál *kibújni* azelől, hogy világos választ adjon erre a kérdésre: reális-e a tér és az idő, vagy pedig ideális? *közelednek-e* a térről és az időről alkotott viszonylagos képzeteink a lét valóságos, objektív formáihoz? Vagy pedig csak a fejlődő, szerveződő, összhangot teremtő stb. emberi gondolkodás termékei? Ez és csakis ez az a sarkalatos ismeretelméleti kérdés, mely valóban elválasztja egymástól a fő filozófiai irányokat. „Először is itt semmi közünk hozzá — írja Engels —, hogy milyen fogalmak változnak át Dühring úr fejében. Nem az *időfogalomról* van szó, hanem a *valóságos* időről, amelytől Dühring úr ilyen olcsón" (vagyis a fogalmak változékonyságáról hangoztatott szólamokkal) „ugyan meg nem szabadul." („Anti-Dühring". 5. német kiad., 41. old.)

Azt hihetnők, ez olyan világos, hogy még Juskevics úrék is megérthetnék a kérdés lényegét. Engels Dühringgel szembeállítja az idő *valóságának*, azaz objektív realitásának tételét, melyet minden materialista általánosan elismer és magától értetődőnek tart, s azt mondja: ennek a tételnek nyílt elismerése vagy tagadása elől *nem lehet kitérni* azzal, hogy az idő és a tér *fogalmának* változásáról bölcselkednek. Nem arról van szó, hogy Engels tagadta volna a tér- és időfogalmunk változására, fejlődésére vonatkozó kutatások szükségességét és tudományos jelentőségét, hanem arról, hogy következetesen döntsünk el egy ismeretelméleti kérdést, vagyis minden emberi tudás forrásának és jelentőségének kérdését. Minden értelmesebb filozófiai idealista — márpedig Engels, mikor idealistákról beszélt, a klasszikus filozófia zseniális és következetes idealistáit tartotta szem előtt — készségesen el fogja ismerni, hogy idő- és térfogalmunk fejlődik, s amellett idealista marad, azt tartva például, hogy az idő és a tér fejlődő fogalma az idő és a tér abszolút eszméjéhez közeledik stb. Nem lehet következetesen képviselni egy olyan filozófiai álláspontot, mely ellensége mindennemű fideizmus-

nak és mindennemű idealizmusnak, hacsak határozottan és félreérthetetlenül el nem ismerjük, hogy fejlődő idő- és térfogalmunk az objektív, valóságos időt és teret *tükrözi vissza*, s itt is, mint általában, az objektív igazsághoz közeledik.

„Minden lét alapformái — oktatja ki Engels Dühringet — a tér és az idő, s az időn kívüli lét éppakkora értelmetlenség, mint a téren kívüli lét." (Ugyanott.)

Miért tartotta szükségesnek Engels, hogy e mondat első felében csaknem szó szerint ismételje Feuerbachot, a második felében pedig emlékeztessen arra a harcra, melyet Feuerbach oly sikerrel folytatott a teizmus legnagyobb badarságai ellen? Azért, mert Dühring, mint Engels művének ugyanazon fejezetéből látható, csak úgy tudott nagynehezen zöldágra vergődni filozófiájával, hogy hol a világ „végokához", hol az „első lökéshez" folyamodott (ez pedig csak más kifejezés isten helyett — mondja Engels). Dühring valószínűleg éppoly őszintén szeretett volna materialista és ateista lenni, ahogy a mi machistáink szeretnének marxisták lenni, de *nem tudta* következetesen érvényesíteni azt a filozófiai álláspontot, amely valóban kihúzta volna a gyékényt az idealista és teista badarság alól. Nem ismerte el — vagy legalábbis világosan és szabatosan nem ismerte el (Dühring ugyanis ingadozott és összevissza beszélt erről a kérdésről) — az idő és a tér objektív valóságát, ezért nem véletlenül, hanem elkerülhetetlenül jutott lejtőre, s a lejtőn meg sem állt a „végokig" és az „első lökésig", mert megfosztotta magát attól az objektív kritériumtól, mely megakadályozta volna abban, hogy átlépje az idő és a tér határát. Ha az idő és tér *csak* fogalom, akkor az emberiség, mely ezt a fogalmat alkotta, joggal *lépi túl a határát*, s a burzsoá professzorok joggal húznak fizetést a reakciós kormányoktól azért, hogy igazolják e túllépés jogosultságát, hogy közvetlenül vagy közvetve védelmükbe vegyék ezt a középkori „értelmetlenséget".

Engels bebizonyította Dühringnek, hogy az idő és a tér objektív valóságának tagadása elméleti szempontból filozófiai zagyvaság, gyakorlatilag pedig kapituláció vagy tehetetlenség a fideizmussal szemben.

Lássuk most a „legújabb pozitivizmus" idevonatkozó „tanítását". Machnál ezt olvassuk: „A tér és az idő érzetsorok jól rendezett (vagy egybehangolt, wohlgeordnete) rendszerei." („Me-

chanika". 3. német kiad., 498. old.) Ez nyilvánvaló idealista badarság, mely elkerülhetetlenül következik abból a tanításból, hogy a testek érzetkomplexumok. Mach oda lyukad ki, hogy nem az ember és érzetei léteznek a térben és az időben, hanem a tér és az idő létezik az emberben, függ az embertől, az ember alkotása. Mach érzi, hogy az idealizmus lejtőjére került, és „ellenállást fejt ki", egy sereg fenntartással él, Dühringhez hasonlóan terjengős fejtegetésekbe bocsátkozik tér- és időfogalmaink változékonyságáról, viszonylagosságáról stb., s ebbe fullasztja a kérdést (lásd különösen a „Megismerés és tévedés" című könyvet). De ez nem segít és nem is segíthet rajta, mert ebben a kérdésben csakis úgy lehet valóban leküzdeni az idealista álláspontot, ha elismerjük a tér és az idő objektív valóságát. Ezt pedig Mach a világért sem akarja. Ő a relativizmus elvére építi az idő és a tér ismeretelméletét — ez minden, ami tőle telik. Az ilyen építmény lényegénél fogva csakis szubjektív idealizmusra vezethet, amint már tisztáztuk ezt, amikor az abszolút és a viszonylagos igazságról szóltunk.

Mach megpróbál szembehelyezkedni a saját kiinduló tételeiből elkerülhetetlenül folyó idealista következtetésekkel, vitába száll Kanttal, kitart amellett, hogy a tér fogalma a tapasztalatból ered („Megismerés és tévedés". 2. német kiad., 350., 385. old.). De ha a tapasztalatban *nem* az objektív valóság tárul fel előttünk (mint Mach tanítja), akkor a Kanttal szemben tett efféle ellenvetés korántsem küszöböli ki a közös agnosztikus álláspontot *sem* Kantból, *sem* pedig Machból. Ha a tér fogalma a tapasztalatból ered, s *nem* a rajtunk kívül létező objektív valóság visszatükröződése, akkor Mach elmélete idealista elmélet. Az a tény, hogy a természet *időben* már sok-sok millió évvel az ember megjelenése *előtt* is létezett, bebizonyítja ennek az idealista elméletnek képtelen voltát.

„Fiziológiai szempontból — írja Mach — a tér és az idő tájékozódási érzetek rendszere, mely az érzéki érzetekkel együtt a biológiailag célszerű alkalmazkodási reakciók kiváltását (Auslösung) határozza meg. Fizikai szempontból a tér és az idő a fizikai elemek egymástól való kölcsönös függése." (Ugyanott 434. old.)

A relativista Mach arra szorítkozik, hogy az idő *fogalmát* vizsgálja meg különféle vonatkozásokban! És ő is egy helyben to-

pog, akárcsak Dühring. Ha az „elemek" érzetek, akkor a fizikai elemek az emberen kívül, az ember előtt, a szerves anyag megjelenése előtt nem függhetnek kölcsönösen egymástól. Ha az idő- és térérzetek biológiailag célszerű tájékoztatást tudnak nyújtani az embernek, akkor ezt kizárólag azzal a feltétellel tehetik, hogy az emberek kívül létező *objektív valóságot* tükrözzék vissza: az ember ugyanis nem tudna biológiailag alkalmazkodni a környezethez, ha érzetei útján nem kapna *objektíven hű* képet róla. A tér és az idő tana elválaszthatatlanul összefügg azzal, hogy miként oldjuk meg az ismeretelmélet fő kérdését: testek és dolgok képmásai-e érzeteink, vagy a testek érzeteink komplexumai? Mach csak csetlik-botlik e kétféle megoldás között.

A modern fizikában — mondja Mach — még érvényben van Newton felfogása az abszolút időről és az abszolút térről (442—444. old.), az időről és a térről mint olyanról. Ez a nézet „nekünk" értelmetlennek tűnik — folytatja Mach, nyilván nem is gyanítva, hogy a világon vannak materialisták és van materialista ismeretelmélet is. De a *gyakorlatban* ez a felfogás *ártalmatlan* volt (unschädlich, 442. old.), s ezért hosszú ideig nem bírálták.

Mach ezzel a naiv megjegyzéssel, mely szerint a materialista felfogás ártalmatlan volt, teljesen elárulja magát! Először is nem igaz, hogy az idealisták „hosszú ideig" nem bírálták ezt a felfogást; Mach egyszerűen nem vesz tudomást arról a harcról, mely az idealista és a materialista ismeretelmélet közt folyik ebben a kérdésben; kitér a két felfogás nyílt és világos kifejtése elől. Másodszor, azzal, hogy elismeri az általa vitatott materialista nézetek „ártalmatlanságát", voltaképpen elismeri a helyességüket is. Mert hogyan lehetett századokon át ártalmatlan az, ami helytelen? Hová tűnt a gyakorlat kritériuma, amellyel Mach kacérkodni próbált? Az idő és a tér objektív valóságának materialista felfogása csak azért lehet „ártalmatlan", mert a természettudomány *nem lépi túl* az idő és a tér határát, az anyagi világ határát, mert ezt a fajta foglalatosságot átengedi a reakciós filozófia professzorainak. Ez az „ártalmatlanság" egyenlő a helyességgel.

Mach idealista tér- és időfelfogása viszont valóban „ártalmas", mert, először is, sarkig tárja a kaput a fideizmus előtt, másod-

szor pedig, magát Machot reakciós következtetésekre *csábítja.* 1872-ben például Mach azt írta, hogy „a vegyi elemeket nem kell okvetlenül háromdimenziós térben elképzelni" („Erhaltung der Arbeit". 29. old., megismétli az 55. oldalon). Ha így képzeljük el őket, akkor: „felesleges korlátokat szabunk magunknak. Szükségtelen, hogy csupán elgondolt dolgokat (das bloss Gedachte) térben, vagyis a láthatóval és a tapinthatóval való vonatkozásban gondoljunk el, mint ahogy arra sincs szükség, hogy bizonyos hangmagasságban gondoljuk el őket." (27) „Annak oka, hogy mind ez ideig nem sikerült az elektromosság kielégítő elméletét megalkotni, talán éppen abban rejlik, hogy az elektromos jelenségeket mindenáron háromdimenziós térben végbemenő molekuláris folyamatokkal akarták megmagyarázni." (30)

Ez teljesen vitathatatlan okfejtés annak az őszinte és még össze nem zavart machizmusnak a szempontjából, amelyet Mach 1872-ben nyíltan védelmezett: ha a molekulák, atomok, szóval a vegyi elemek nem érzékelhetők, akkor „csupán elgondolt dolgok" (das bloss Gedachte). De ha ez így van, ha a térnek és az időnek nincs objektív, valóságos jelentése, akkor világos, hogy az atomokat egyáltalán nem kell okvetlenül *térben* elképzelni! Hadd „szabjon korlátokat magának" a fizika és a vegytan a háromdimenziós térrel, melyben az anyag mozog — mindazonáltal az elektromosság megmagyarázása céljából ennek elemei egy *nem* háromdimenziós térben kereshetők!

Machistáink igen óvatosan megkerülik Machnak ezt a sületlenségét, noha Mach 1906-ban megismétli („Megismerés és tévedés". 2. kiad., 418. old.); s ez érthető, mert különben kertelés nélkül, az ellentétek „kibékítésének" megkísérlése nélkül élére kellene állítaniuk a tér idealista és materialista felfogásának kérdését. Ugyancsak érthető, hogy Anton von Leclair, az immanens iskola egyik vezéralakja, már akkor, a hetvenes években, mikor Mach még egészen ismeretlen volt, sőt az „ortodox fizikusok" még a cikkeit sem igen akarták kinyomtatni, *kapva kapott! Machnak éppen ezen* az okfejtésén, minthogy ezzel félreérthetetlenül megtagadja a materializmust és elismeri az idealizmust! Mert Leclair akkor még nem eszelte ki, illetőleg nem vette át Schuppétól és Schubert-Solderntól vagy J. Rehmkétől az „immanens iskola" „új" elnevezését, hanem *nyíltan kritikai*

idealistának nevezte magát. A fideizmusnak ez a hétpróbás bajnoka, aki filozófiai műveiben nyíltan fideista tanokat hirdet, hálából az ilyen beszédekért nyomban nagy filozófusnak, „a szó legjobb értelmében vett forradalmárnak" kiáltotta ki Machot (252. old.) — és tökéletesen igaza volt. Mach ezzel a bölcselkedésével a természettudomány táborából átpártolt a fideizmus táborába. A természettudomány 1872-ben is, 1906-ban is a háromdimenziós térben kutatta, kutatja és fogja megtalálni az elektromosság atomját, az elektront — legalábbis ott *tapogatózik utána*. A természettudomány nem is gondolkodik azon, hogy az általa kutatott anyag (вещество) nem létezik másképp, mint a háromdimenziós térben, s hogy következésképpen ennek az anyagnak a részecskéi, mégha oly parányiak is, hogy nem láthatjuk őket, „okvetlenül" szintén ugyanabban a háromdimenziós térben léteznek. A tudomány az 1872 óta eltelt több mint három évtized alatt óriási, szédítő sikereket ért el az anyag szerkezetének kutatásában, s ezalatt a tér és az idő materialista felfogása továbbra is „ártalmatlan" maradt, vagyis most is éppoly összhangban van a természettudománnyal, mint régebben. Machnak és társainak ellenkező nézete viszont „ártalmas" kapituláció volt a fideizmus előtt.

Mach „Mechaniká"-jában védelmébe veszik azokat a matematikusokat, akik az n-dimenziós képzelt terek kérdését kutatják, védelmébe veszi őket azzal a váddal szemben, hogy ők felelősek a kutatásaikból levont „szörnyűséges" következtetésekért. A védelem kétségkívül teljesen jogos, de lássuk csak, miféle *ismeretelméleti* álláspontot foglal el Mach e védelem során. A legújabb matematika — mondja Mach — felvetette az n-dimenziós térnek mint képzelt térnek igen fontos és hasznos kérdését, de csak a háromdimenziós tér marad „valóságos eset" (ein wirklicher Fall; 3. kiad. 483—485. old.). Ezért „egyes teológusok, akik zavarban voltak, mert nem tudták, hová tegyék a poklot", meg a spiritiszták hiába próbáltak hasznot húzni a negyedik dimenzióból (ugyanott).

Nagyon helyes! Mach nem óhajt a teológusokkal és a spiritisztákkal egy társaságba kerülni. De mivel határolja el magát tőlük *ismeretelméletében?* Azzal, hogy csak a háromdimenziós tér *valóságos!* Ugyan miféle védekezés ez a teológusokkal és társaikkal szemben, ha nem ismeri el a tér és az idő objektív

valóságát? Hiszen amikor határvonalat kell húznia önmaga és a spiritiszták között, ahhoz a módszerhez folyamodik, hogy szép csendben a materialistáktól kölcsönzi érveit. A materialisták ugyanis, akik a való világot, az általuk érzékelt anyagot *objektív* valóságnak ismerik el, jogosan következtetnek ebből arra, hogy semmilyen emberi elképzelés — bármi legyen is a célja —, ha túllép az idő és a tér határán, *nem valóságos*. Önök viszont, machista uraim, a materializmus elleni harcukban tagadják a „valóság" objektív realitását, de suttyomban újra becsempészik, ha a mindvégig következetes, rettenthetetlen, nyílt idealizmus ellen kell harcolniuk! Ha az idő és a tér *viszonylagos*, relatív fogalmában nincsen semmi egyéb, csak viszonylagosság, ha nincs objektív (= sem az embertől, sem az emberiségtől nem függő) valóság, melyet ezek a viszonylagos fogalmak visszatükröznek, akkor miért ne volna joga az emberiségnek, az emberiség többségének időn és téren kívül létező lények fogalmához? Ha Machnak joga van ahhoz, hogy az elektromosság atomjait vagy általában az atomokat a háromdimenziós téren *kívül* kutassa, akkor miért ne lenne joga az emberiség többségének ahhoz, hogy az atomokat vagy az erkölcs alapjait a háromdimenziós téren *kívül* keresse?

„Még nem volt olyan szülész — írja Mach ugyanott —, aki a szülést a negyedik dimenzióval segítette volna elő."

Pompás érv, de csak azoknak, akik a gyakorlat kritériumában látják érzéki világunk *objektív* igazságának, *objektív* valóságának igazolását. Ha érzeteink a tőlünk függetlenül létező külső világ objektívan hű képét nyújtják, akkor helytálló az az érv, mely a szülészre, az egész emberi gyakorlatra hivatkozik. De akkor az egész machizmus mint filozófiai irányzat fabatkát sem ér.

„Remélem azonban — folytatja Mach 1872-ben megjelent munkájára utalva —, hogy azt, amit erről gondoltam, mondtam és írtam, senki sem fogja valami kísértethistória védelmére felhasználni (die Kosten einer Spukgeschichte bestreiten)."

Nem lehet remélni, hogy Napóleon nem halt meg 1821. május 5-én. Nem lehet remélni, hogy a machizmus nem válik valami „kísértethistória" hasznára, mikor máris hasznára vált és továbbra is szolgálatokat tesz az immanenseknek!

És, mint alább látni fogjuk, nemcsak az immanenseknek. A

filozófiai idealizmus csupán leplezett, felsallangozott kísértethistória. De vegyük szemügyre az empiriokriticizmus francia és angol képviselőit, akik nem olyan cifrák, mint ennek a filozófiai áramlatnak német képviselői. Poincaré azt mondja, hogy a tér és az idő fogalma viszonylagos, s hogy következésképpen (a nem-materialisták számára csakugyan „következésképpen") „nem a természet adja nekünk" (vagy kényszeríti ránk, impose), „hanem mi adjuk a természetnek" (az idő és a tér fogalmát), „mert ezt kényelmesnek találjuk" (id. mű, 6. old.). Hát nem indokolt a német kantiánusok elragadtatása? Hát nem igazolja-e ez Engelsnek azt a megállapítását, hogy a következetes filozófiai tanok okvetlenül vagy a természetet, vagy az emberi gondolkodást tekintik elsődlegesnek?

Teljesen félreérthetetlenek az angol machista Karl Pearson nézetei. „Nem állíthatjuk — mondja Pearson —, hogy a tér és az idő valóságosan létezik; a tér és az idő nem a dolgokban van, hanem abban a módban (our mode), ahogyan a dolgokat észleljük." (Id. mű, 184. old.) Ez nyílt, őszinte idealizmus. „Miként a tér, akként az idő is egyike azoknak a módoknak (szó szerint: eljárásoknak, plans), ahogyan az emberi megismerőképesség, ez a nagy osztályozó gép elrendezi (arranges) anyagát." (Ugyanott.) K. Pearson végső következtetése, melyet szokása szerint szabatos és világos tételekbe foglalt, így szól: „A tér és az idő nem a jelenségek világának (phenomenal world) valósága, hanem az a mód (modes), ahogyan a dolgokat észleljük. Nem végtelenek, nem is oszthatók végtelenül, mert lényegüknél fogva (essentially) határt szab nekik észleleteink tartalma." (191. old., a térről és az időről szóló V. fejezetből levont következtetések.)

Pearson, a materializmus lelkiismeretes és becsületes ellensége, akivel — ismételjük — Mach, mint többször kijelentette, teljesen egyetért, és aki, mint nyíltan hangoztatja, szintén egyetért Machhal, nem talál ki külön cégért filozófiája számára, hanem kertelés nélkül megnevezi azokat a klasszikusokat, akiktől filozófiai irányvonalát származtatja: Hume-ot és Kantot! (192. old.)

És míg Oroszországban akadtak naiv emberek, akik elhitték, hogy a machizmus „új módon" oldotta meg a tér és az idő kérdését, addig az angol irodalomban egyrészt természettudósok, másrészt idealista filozófusok nyomban és teljesen határozottan

állást foglaltak a machista K. Pearsont illetően. Idézzük például Lloyd Morgan biológus véleményét: „A természettudomány mint olyan a jelenségek világát a megfigyelő elméjén kívül létezőnek, tőle függetlennek fogja fel", ellenben Pearson professzor „idealista álláspontra" helyezkedik. „A természettudomány mint tudomány, véleményem szerint, teljes joggal fogja fel a teret és az időt mint nyilvánvalóan objektív kategóriákat, s azt hiszem, a biológus joggal vizsgálhatja térben, a geológus pedig időben a szervezetek elosztását, anélkül, hogy figyelmeztetné az olvasót, hogy itt csak érzéki észleletekről, felhalmozott érzéki észleletekről, bizonyos észleleti formákról van szó... Mindez talán helyes, de a fizikában és a biológiában nem helyénvaló." (304. old.) Lloyd Morgan annak az agnoszticizmusnak a képviselője, melyet Engels „szégyenlős materializmusnak" nevezett, és bármily „békítő" tendenciái vannak is ennek a filozófiának, Pearson nézeteit mégsem lehetett kibékíteni a természettudománnyal. Pearson szerint „előbb van az elme a térben, azután a tér az elmében" — mondja egy másik bíráló. „Nem lehet kétséges — válaszolta K. Pearson védője, R. J. Ryle —, hogy a tér és az idő tana, mely Kant nevéhez fűződik, Berkeley püspök ideje óta az emberi megismerés idealista elméletének legfontosabb pozitív eredménye. És Pearson »A tudomány grammatikája« című művének egyik legfigyelemreméltóbb vonása az, hogy angol tudós művében itt látjuk talán először a kanti tanítás alapigazságának teljes elismerését és e tanítás rövid, de világos ismertetését..."

Angliában tehát sem maguk a machisták, sem természettudós ellenfeleik, sem szakfilozófus híveik *a legkevésbé sem kételkednek* abban, hogy Mach tanítása az időről és a térről idealista tanítás. Ezt csak néhány olyan orosz szerző „nem vette észre", aki marxista szeretne lenni.

„Engels egyes nézetei közül — írja például V. Bazarov, a „Vázlatok" 67. oldalán — ma már sok elavult, például a »tiszta« térről és időről vallott felfogása is."

No persze! A materialista Engels nézetei elavultak, viszont az idealista Pearson és a zavaros idealista Mach nézetei a legeslegújabbak! Az itt a legfurcsább, hogy Bazarovnak esze ágában sincs kételkedni abban, hogy csakugyan az *„egyes nézetek"* közé sorolható-e a tér és az idő felfogása, nevezetesen a tér és az idő

objektív valóságának elismerése vagy tagadása — ellentétben *„a világszemlélet kiindulópontjával”*, melyről a következő mondatban beszél. Szemléltető példája ez annák az „eklektikus kolduskotyvaléknak”, melyről Engels beszélt, mikor a múlt század nyolcvanas éveinek német filozófiája került szóba. Mert éppoly hajmeresztő badarság Marx és Engels materialista világszemléletének „kiindulópontját” szembeállítani az idő és a tér objektív valóságáról vallott „egyes nézetükkel”, mint amilyen badarság volna, ha Marx gazdasági elméletének „kiindulópontját” szembeállítanák az értéktöbbletről alkotott „egyes nézetével”. Aki elszakítja Engelsnek az idő és a tér objektív valóságára vonatkozó tanítását a „magánvaló dolgoknak” „nekünk való dolgokká” változtatását hirdető tanától, az objektív és abszolút igazság, nevezetesen az érzeteinkben feltáruló objektív valóság engelsi elismerésétől, a természet objektív törvényszerűségének, okságának, szükségszerűségének elismerésétől, az zagyvalékká kotyvaszt egy egységes egészbe öntött filozófiát. Bazarov, mint minden machista, ott tévedt el, hogy összetévesztette az időről és a térről alkotott emberi fogalmak változékonyságát, felettébb viszonylagos jellegét azzal a megváltoztathatatlan ténnyel, hogy az ember és a természet csakis időben és térben létezik, az időn és a téren kívüli lények pedig, melyeket a papok teremtettek és az emberiség tudatlan, elesett tömegeinek képzelete éltet, a beteges fantázia birodalmába tartoznak, a filozófiai idealizmus csodabogarai, egy csapnivaló társadalmi rend csapnivaló termékei. Elavulhatnak és napról napra el is avulnak az anyag szerkezetére, a táplálék vegyi összetételére, az atomra és az elektronra vonatkozó tudományos tanok, de nem avulhat el az az igazság, hogy az ember nem táplálkozhat gondolatokkal és nem szülhet gyermekeket csupán plátói szerelemből. Az a filozófia pedig, amely tagadja az idő és a tér objektív valóságát, éppoly badar, belsőleg éppoly rothadt és hazug, mint a fentebb említett igazságok tagadása. Az idealisták és az agnosztikusok fondorkodásai nagyjában és egészében éppoly képmutatók, mint a plátói szerelem farizeus prédikálása!

Azt, hogy mi a különbség idő- és térfogalmaink viszonylagossága és a materialista és az idealista vonalak ebben a kérdésben fennálló és az ismeretelmélet határain belül *abszolút* ellentétessége között, egy igen régi és színtiszta „empiriokritikus”, a

hume-ista Schulze-Aenesidemus jellemző soraival fogom még szemléltetni. Schulze ezt írta 1792-ben:

„Ha képzeleteinkből és gondolatainkból a »rajtunk kívül levő dolgokra« következtetünk", akkor „a tér és az idő valami rajtunk kívül és reálisan létező valóság (mert a testek léte csak egy meglevő [vorhandenen] térben, s a változások megléte csak egy meglevő időben képzelhető el)." (Id. mű, 100. old.)

Úgy is van! Schulze, Hume követője, aki határozottan elveti a materializmust és a materializmusnak tett legcsekélyebb engedményt is, 1792-ben pontosan úgy körvonalazza a tér és az idő kérdésének és a rajtunk kívül létező objektív valóság kérdésének egymáshoz való viszonyát, mint a materialista Engels 1894-ben (Engels 1894. május 23-áról keltezte az „Anti-Dühring"-hez írt utolsó előszavát). Ez nem azt jelenti, hogy az időről és a térről alkotott képzeteink száz év óta nem változtak, hogy e képzetek *fejlődésére vonatkozóan* nem gyűjtöttek össze rengeteg új anyagot (Vorosilov—Csernov és Vorosilov—Valentyinov erre az anyagra utal, amely állítólag megcáfolja Engelst). — ez azt jelenti, hogy a materializmus és az agnoszticizmus mint alapvető filozófiai irányvonalak *viszonya* nem változhatott meg, bármilyen „új" címkékkel cicomázzák is fel magukat machistáink.

Az idealizmus és az agnoszticizmus régi filozófiájához Bogdanov sem ad hozzá semmit az égvilágon — hacsak nem számítjuk az „új" címkéket. Amikor megismétli mindazt, amit Hering és Mach a fiziológiai és a geometriai tér, vagyis az érzéki észlelet tere és az absztrakt tér közti különbségről mondott („Эмпириомонизм" I, 26), teljes egészében megismétli Dühring hibáját. Más kérdés az, hogyan észleli az ember a teret különféle érzékszervei segítségével és ezekből az észleletekből hogyan alakulnak ki hosszas történelmi fejlődés folyamán absztrakt térfogalmak, — és egészen más kérdés az, vajon van-e az emberiség eme észleletei és fogalmai mögött az emberiségtől független objektív valóság. Az utóbbi kérdést, bár csakis ez a filozófiai kérdés, Bogdanov „nem vette észre" az első kérdésre vonatkozó részletkutatások tömkelegében, s ezért Engels materializmusát nem tudta világosan szembeállítani Mach zagyvalékával.

Az idő, éppúgy, mint a tér, „az a forma, melyben különböző emberek tapasztalatait társadalmilag egybehangolják" (ugyan-

ott, 34. old.), az idő és a tér „objektivitása": „általános jelentőségük" (ugyanott).

Ebből egy betű sem igaz. Általános jelentőségű a vallás is, mely az emberiség nagyobbik része tapasztalatainak társadalmi egybehangolását fejezi ki. De például a Föld múltjáról és a világ teremtéséről szóló vallási tanításnak nem felel meg semmiféle objektív valóság. Annak a tudományos tanításnak viszont, hogy a Föld mindennemű társadalmiság *előtt*, az emberiség *előtt*, a szerves anyag *előtt*, *meghatározott* idő folyamán, a többi bolygóhoz viszonyítva meghatározott térben létezett — ennek a tanításnak objektív valóság *felel meg* (bár ez a tanítás éppoly viszonylagos a tudomány minden fejlődési fokán, mint amilyen viszonylagos a vallás valamennyi fejlődési szakasza). Bogdanov szerint az emberek tapasztalatához és megismerőképességéhez igazodnak a különböző tér- és időformák. Valójában éppen fordítva áll a dolog: „tapasztalatunk" és megismerésünk igazodik mindinkább az *objektív* térhez és időhöz, melyet egyre hívebben és mélyebben *tükröz vissza.*

LENIN

MATERIALIZMUS ÉS EMPIRIOKRITICIZMUS

V. FEJEZET

A LEGÚJABB FORRADALOM A TERMÉSZETTUDOMÁNYBAN ÉS A FILOZÓFIAI IDEALIZMUS

3. Elképzelhető-e mozgás anyag nélkül?

Annak oka, hogy a filozófiai idealizmus felhasználja az új fizikát, vagy hogy idealista következtetéseket vonnak le az új fizikából, nem abban keresendő, hogy új anyag- (вещество) és erő-, anyag- (материя) és mozgásformákat fedeznek fel, hanem

abban, hogy a mozgást anyag (материя) nélkül próbálják elképzelni. Éppen ezt a próbálkozást nem vizsgálják érdemben machistáink. Nem óhajtottak vitába szállni Engelsnek azzal az állításával, hogy „mozgás anyag (Materie) nélkül *elképzelhetetlen*". J. Dietzgen már 1869-ben, „Az emberi agymunka lényege" című munkájában ugyanazt a gondolatot fejtette ki, mint Engels — bár szokása szerint itt is zavaros kísérleteket tett a materializmus és az idealizmus „összebékítésére". Hagyjuk most ezeket a kísérleteket, melyek jórészt azzal magyarázhatók, hogy Dietzgen Büchner materializmusával vitatkozik, mely távol áll a dialektikától, és nézzük Dietzgen saját nyilatkozatait a bennünket érdeklő kérdésről. „Ők (az idealisták) — mondja Dietzgen — az általánost különös nélkül, a szellemet anyag (Materie) nélkül, az erőt anyag (Stoff) nélkül, a tudományt tapasztalat vagy tények nélkül, az abszolútot relatív nélkül akarják." („Das Wesen der menschlichen Kopfarbeit". 1903. 108. old.) Dietzgen tehát azt a törekvést, hogy a mozgást elszakítsák az anyagtól (материя) az erőt az anyagtól (вещество) az idealizmussal hozta összefüggésbe, egy sorba állítja azzal a törekvéssel, hogy a gondolatot elszakítsák az agytól. „Liebig — folytatja Dietzgen —, aki különösen szeret induktív tudománya területéről a filozófiai spekuláció területére kalandozni, idealista értelemben ezt mondja: az erő nem látható." (109) „A spiritualista vagy idealista *hisz* az erő szellemi, azaz kísérteties, megmagyarázhatatlan lényegében." (110) „Az erő és az anyag (Stoff) ellentéte éppoly régi, mint az idealizmus és a materializmus ellentéte." (111) „Magától értetődik, hogy nincs erő anyag (Stoff) nélkül, nincs anyag (Stoff) erő nélkül. Anyag erő nélkül és erő anyag nélkül képtelenség. Azok az idealista természetbúvárok, akik erők immateriális létében hisznek, ebben a pontban egyáltalán nem természetbúvárok, hanem . . . szellemlátók." (114)

Mint látjuk, már negyven évvel ezelőtt is akadtak természetbúvárok, akik készek voltak feltételezni, hogy a mozgás elképzelhető anyag (материя) nélkül, s Dietzgen „ebben a pontban" szellemlátónak nyilvánította őket. Hogyan függ össze a filozófiai idealizmus azzal a törekvéssel, hogy az anyagot (материя) különválasszák a mozgástól, az anyagot (вещество) az erőtől? Valóban, nem „ökonomikusabb-e", ha anyag (материя) nélkül képzeljük el a mozgást?

Képzeljünk el egy következetes idealistát, akinek tegyük fel, az az álláspontja, hogy az egész világ csak az én érzetem vagy az én képzetem stb. (ha „senki" érzetét vagy képzetét veszik, ez csupán a filozófiai idealizmus másik válfaját jelenti, de nem változtat a lényegen). Az idealistának eszébe se jut tagadni, hogy a világ mozgás, mégpedig gondolataim, képzeteim, érzeteim mozgása. Azt a kérdést, hogy *mi* mozog, az idealista elveti és képtelenségnek fogja tartani: érzeteim váltakoznak, eltűnnek és megjelennek a képzetek — ennyi az egész. Rajtam kívül semmi sincs. „Mozog" — és kész. Ennél „ökonomikusabb" gondolkodás el sem képzelhető. És nincs az a bizonyíték, szillogizmus, meghatározás, mellyel meg lehetne cáfolni a szolipszisát, ha következetesen érvényesíti nézetét.

A materialista mindenekelőtt abban különbözik az idealista filozófia híveitől, hogy az érzetet, az észleletet, a képzetet és általában az emberi tudatot az objektív valóság képmásának tekinti. A világ ennek a tudatunkban visszatükröződő objektív valóságnak a mozgása. A képzetek, az észleletek stb. mozgása mögött a rajtam kívül létező anyag (материя) mozgása van. Az anyag (материя) fogalma az érzetünkben feltáruló objektív valóságot fejez ki, semmi egyebet. Ezért, ha a mozgást elszakítják az anyagtól, ez egyértelmű azzal, hogy a gondolkodást elszakítják az objektív valóságtól, érzeteimet elszakítják a külső világtól, vagyis átpártolnak az idealizmushoz. Az anyag tagadásával, az anyag nélküli mozgás elismerésével űzött szokásos szemfényvesztésnek az a titka, hogy hallgatnak az anyag és a gondolkodás viszonyáról. Úgy tüntetik fel a dolgot, mintha nem állna fenn ez a viszony, de suttyomban mégis becsempészik: fejtegetésük kezdetén még nem mondják ki, de utóbb többé-kevésbé észrevétlenül mégiscsak előbukkan.

Az anyag eltűnt — mondják —, s ismeretelméleti következtetéseket akarnak levonni ebből. Hát a gondolkodás megmaradt? — kérdezzük mi. Ha nem maradt meg, ha az anyaggal együtt eltűnt a gondolkodás is, ha az aggyal és az idegrendszerrel együtt eltűntek a képzetek és az érzetek is — akkor eltűnt minden, eltűnt az önök okoskodása is mint egy bizonyos „gondolkodásnak" (vagy ostobaságnak) egyik példája. Ha pedig megmaradt, ha feltételezik, hogy az anyag eltűnésével nem tűnt el a gondolkodás (képzet, érzet stb.), akkor önök titokban a filozófiai

idealizmus álláspontjára térték át. Mindig ez történik azokkal, akik „ökonómia" céljából anyag nélkül akarják elképzelni a mozgást, mert *hallgatólagosan*, egyszerűen azzal, hogy tovább okoskodnak, elismerik, hogy az anyag eltűnése *után* is van gondolkodás. Ez pedig azt jelenti, hogy egy igen egyszerű vagy igen bonyolult filozófiai idealizmust vesznek alapul — igen egyszerűt, ha nyíltan szolipszizmusba torkollik a dolog (*én* létezem, az egész világ csak az *én* érzetem); igen bonyolultat, ha az eleven ember gondolatát, képzetét, érzetét holt absztrakcióval — senki gondolatával, senki képzetével, senki érzetével, általában vett gondolattal (az abszolút eszmével, az egyetemes akarattal stb.), az érzettel mint határozatlan „elemmel", az egész fizikai természetet helyettesítő „pszichikummal" stb., stb. pótolják. A filozófiai idealizmus válfajainak lehet emellett ezernyi árnyalata, és mindig kieszelhetnek még egy ezeregyedik árnyalatot, s lehetséges, hogy az ezeregyedik rendszerecske (például az empiriomonizmus) szerzője fontosnak tartja az ő rendszerecskéje és a többi közötti különbséget. A materializmus szempontjából azonban teljesen lényegtelenek ezek a különbségek. Lényege a kiindulópont. A lényeges az, hogy amikor anyag nélkül próbálják *elképzelni* a mozgást, becsempészik az anyagtól elszakított *gondolatot*, ez pedig filozófiai idealizmus.

Ezért pl. Karl Pearson, angol machista — a legvilágosabb, a legkövetkezetesebb machista, aki nem szíveli a nyakatekert szavakat és csűrés-csavarást — könyvének az „anyaggal" foglalkozó VII. fejezetét egyenesen olyan paragrafussal kezdi, mely ezt a jellemző címet viseli: *„Minden dolog mozog — de csak a fogalomban"* („All things move — but only in conception"). „Ami az észlelet szféráját illeti, egészen hiábavaló az a kérdés („it is idle to ask"), hogy mi mozog és miért mozog." („The Grammar of Science". 243. old.)

Ezért Bogdanov filozófiai kudarcai is voltaképpen még a Machhal való ismeretsége előtt kezdődtek, mikor elhitte Ostwaldnak, ennek a nagy kémikusnak és kis filozófusnak, hogy a mozgás elképzelhető anyag nélkül. Bogdanov filozófiai fejlődésének ezzel a rég letűnt epizódjával annál is inkább helyénvaló lesz foglalkoznunk, mert amikor a filozófiai idealizmusnak és az új fizika egyes áramlatainak összefüggéséről beszélünk, nem mellőzhetjük Ostwald „energetikáját".

„Már megmondottuk — írta Bogdanov 1899-ben —, hogy a XIX. századnak nem sikerült végképp eldöntenie »a dolgok változatlan lényegének« kérdését. Ez a lényeg »anyag« néven még a század leghaladóbb gondolkodóinak világnézetében is fontos szerepet játszik..." („Основные элементы исторического взгляда на природу." 38. old.)

Már megmondottuk, hogy ez zagyvaság. Összetévesztik itt a külső világ objektív valóságának elismerését, az örökké mozgó és örökké változó anyag tudatunkon kívüli létezésének elismerését a dolgok változatlan lényegének elismerésével. Lehetetlen feltételeznünk, hogy Bogdanov 1899-ben ne sorolta volna Marxot és Engelst a „haladó gondolkodók" közé. De a dialektikus materializmust nyilvánvalóan nem értette meg.

„. . . A természeti folyamatokban rendszerint még mindig két oldalt különböztetnek meg; az anyagot és az anyag mozgását. Nem mondhatjuk, hogy az anyag fogalma nagyon világos volna. Arra a kérdésre, hogy mi az anyag, nem könnyű kielégítő választ adni. Úgy határozzák meg, mint »az érzetek okát«, vagy mint »az érzetek állandó lehetőségét«, de nyilvánvaló, hogy itt az anyagot összetévesztik a mozgással . . ."

Nyilvánvaló, hogy Bogdanov helytelenül okoskodik. Nem elég, hogy az érzetek objektív forrásának materialista elismerését (amit az „érzetek oka" kifejezéssel homályosan fogalmaz meg) összetéveszti az anyagnak mint az érzetek állandó *lehetőségének agnosztikus, Mill-féle meghatározásával. A szerző legfőbb* hibája az, hogy miután egészen közel jutott ahhoz a kérdéshez, hogy van-e az érzeteknek objektív forrásuk vagy nincs, félúton megáll, és átugrik arra a másik kérdésre, hogy van-e anyag mozgás nélkül vagy nincs. Az idealista úgy tekintheti a világot, mint érzeteink (akár „társadalmilag szervezett" és a legnagyobb mértékben „egybehangolt" érzeteink) *mozgását*, a materialista ellenben úgy tekinti a világot, mint érzeteink objektív forrásának, objektív modelljének a mozgását. A metafizikus, vagyis antidialektikus materialista elfogadhatja, hogy van anyag mozgás nélkül (akárcsak időlegesen, az „első lökésig" stb.). A dialektikus materialista viszont azt állítja, hogy a mozgás az anyag elválaszthatatlan tulajdonsága, és elveti a mozgás stb. egyszerűsített felfogását.

„. . . Talán ez a meghatározás volna a legpontosabb: »anyag

az, ami mozog«; de ez éppoly tartalmatlan, mintha azt mondanók: az anyag a mondat alanya, a »mozog« pedig az állítmánya. A dolog nyitja alkalmasint ez: az emberek a statika korában megszokták, hogy az alany szerepének okvetlenül valami szilárdat, valamilyen »tárgyat« lássanak, a »mozgást« viszont, amely oly kényelmetlen a statikai gondolkodás számára, csak mint állítmányt, mint az »anyag« egyik attributumát voltak hajlandók megtűrni."

Mintha csak Akimovot hallanók, aki azzal vádolta az iszkrásokat, hogy programjukban a proletariátus szó egyszer sem fordul elő alanyesetben! Akár azt mondjuk, hogy a világ mozgásban levő anyag, akár azt, hogy a világ anyagi mozgás, ez mit sem változtat a dolgon.

„. . . De hiszen az energiának kell hogy legyen hordozója!" — mondják az anyag hívei. — „Ugyan miért?" — kérdi jogosan Ostwald. — „Vajon okvetlenül alanyból és állítmányból kell állnia a természetnek?" (39. old.)

Ostwald válasza, mely 1899-ben annyira megtetszett Bogdanovnak, merő szofizma. Vajon — válaszolhatnók Ostwaldnak — okvetlenül elektronokból és éterből kell állniuk ítéleteinknek? Valóban, ha az anyagot mint „alanyt" gondolatban kiküszöböljük a „természetből", ezzel a *gondolatot* mint „alanyt" (azaz mint elsődlegest, eredendőt, az anyagtól független valamit) hallgatólagosan beengedjük a *filozófiába*. Ezzel nem az alanyt küszöböljük ki, hanem az érzet objektív forrását, s az *érzet* lesz „alannyá", vagyis a filozófia berkeleyista filozófiává válik, bármilyen álarcba öltöztessék is azután az „érzet" szót. Ostwald ezt az elkerülhetetlen filozófiai alternatívát (materializmus vagy idealizmus) az „energia" szó meghatározatlan használatával próbálta kikerülni, de az ő kísérlete is csak azt bizonyítja, hogy az efféle fondorlatok hiábavalók. Ha az energia mozgás, akkor ön csak áttolta a nehézséget az alanyról az állítmányra, csak átformálta azt a kérdést, hogy az anyag mozog-e, azzá a kérdéssé, hogy anyagi-e az energia. Vajon tudatomon kívül, az embertől és az emberiségtől függetlenül megy-e végbe az energia átalakulása, vagy pedig csak eszmékkel, szimbólumokkal, egyezményes jelekkel stb. van dolgom? Ezen a kérdésen bukott meg az „energetikai" filozófia — az a kísérlet, hogy „új" terminológiával kenjék el a régi ismeretelméleti hibákat.

Néhány példával illusztráljuk, hogy az energetikus Ostwald összevissza beszél. „Természetfilozófiai előadások” című munkájának előszavában kijelenti, hogy „nagy nyereség lesz, ha azokat a régi nehézségeket, amelyek az anyag és a szellem fogalmának egyesítését akadályozták, egyszerű és természetes módon megszüntetjük azáltal, hogy e két fogalmat alárendeljük az energia fogalmának”. Ez nem nyereség, hanem veszteség lesz, mert az „energia” szó önkényes használata nem dönti el, hanem csak összezavarja azt a kérdést, hogy vajon materialista, vagy pedig idealista irányban kell-e folytatnunk az ismeretelméleti kutatást (Ostwald nem látja világosan, hogy nem kémiai, hanem éppen ismeretelméleti kérdést vet fel!). Persze, ha az anyagot is, a szellemet is „alárendelik” az energia fogalmának, akkor *szóban* kétségtelenül megszüntetik az ellentétet, de az erdei manókról és hazajáró lelkekről szóló tanítás képtelensége nem fog eltűnni azáltal, hogy ezt a tanítást „energetikainak” nevezzük el. Ostwald „Előadásai” 394. oldalán ezt olvassuk: „Hogy minden külső történés mint energiák közt végbemenő folyamat írható le, az a legegyszerűbben azzal magyarázható, hogy tudatunk folyamatai maguk is energetikaiak, s ezt a tulajdonságukat minden külső jelenségre rányomják (aufprägen).” Ez tiszta idealizmus: nem gondolatunk tükrözi vissza az energiának a külső világban végbemenő átalakulását, hanem a külső világ tükrözi tudatunk „tulajdonságát”! Hibben amerikai filozófus Ostwald előadásainak erre és más hasonló helyeire utalva igen találóan mondja, hogy Ostwald itt „a kantianizmus álruhájában jelenik meg”: azt, hogy a külső világ jelenségei megmagyarázhatók, elménk tulajdonságaiból vezeti le! „Nyilvánvaló — mondja Hibben —, ha úgy határozzuk meg az energia eredeti fogalmát, hogy az magában foglalja a pszichikai jelenségeket is, akkor az már nem az az egyszerű energia-fogalom lesz, amelyet tudományos körökben, sőt maguk az energetikusok is elismernek.” A természettudomány az energia átalakulását az ember tudatáról és az emberiség tapasztalatától független, objektív folyamatnak tekinti, vagyis materialista módon értelmezi. És maga Ostwald is nagyon sok esetben — sőt valószínűleg az esetek túlnyomó többségében — energián *anyagi* mozgást ért.

Ezért történhetett meg azután az az eredeti eset, hogy Bogdanov, Ostwald tanítványa, miután Mach tanítványa lett, nem

azért vádolta Ostwaldot, mert nem tart ki következetesen a materialista energia-felfogás mellett, hanem azért, mert megengedi (olykor még alapul is veszi) a materialista energia-felfogást. A materialisták azért bírálják Ostwaldot, mert idealizmusba esik, mert kísérletet tesz arra, hogy a materializmust és az idealizmust összebékítse. Bogdanov *idealista* álláspontról bírálja Ostwaldot: „... Ostwaldnak az atomizmussal szemben ellenséges, de egyébként a régi materializmussal sok tekintetben rokon energetikája — írja 1906-ban — megnyerte legforróbb rokonszenvemet. De csakhamar lényeges ellentmondást fedeztem fel természetfilozófiájában: gyakran hangsúlyozza az „energia" fogalmának *tisztán módszertani* jelentőségét, de ő maga igen sok esetben nem tart ki mellette. Az energia a tapasztalati tények közti viszony tiszta szimbólumából minduntalan a tapasztalat *szubsztanciájává*, világanyaggá alakul át..." („Эмпириомонизм". III. könyv, XVI—XVII. old.)

Az energia — tiszta szimbólum! Ezek után vitatkozhat Bogdanov az „empirioszimbolista" Juskeviccsal, vitatkozhat a „tiszta machistákkal", az empiriokritikusokkal stb., amennyit csak akar — a materialisták szempontjából ez két olyan ember vitája lesz, akiknek egyike a sárga ördögben, másika pedig a zöld ördögben hisz. Mert nem az a fontos, amiben Bogdanov más machistáktól különbözik, hanem az, ami közös bennük: az, hogy egyformán *idealista* módon értelmezik a „tapasztalatot" és az „energiát", egyformán tagadják az objektív valóságot, holott az ember tapasztalata abban áll, hogy az objektív valósághoz alkalmazkodik, s ennek lefényképezése az egyedül tudományos „módszertan", az egyedül tudományos „energetika".

„A világ anyaga számára" (Ostwald energetikája számára) „közömbös; teljesen összefér vele a régi materializmus is, a pánpszichizmus is" (XVII) ... — vagyis a filozófiai idealizmus is? És Bogdanov a zavaros energetiká*tól nem* materialista, *hanem idealista* ösvényen indult el... Ha az energiát szubsztanciának képzelik el, akkor az nem más, mint a régi materializmus mínusz az abszolút atomok, vagyis a létező *szakadatlansága* értelmében helyesbített materializmus." (Ugyanott.) Bizony, Bogdanov a „régi materializmustól, vagyis a természettudósok metafizikus materializmusától nem a *dialektikus* materializmus felé haladt, melyet 1906-ban éppúgy nem értett meg, mint 1899-ben, hanem

az idealizmus és a fideizmus felé, mert az energia „módszertani" fogalma ellen, az ellen, hogy az energiát a „tapasztalati tények közti viszony tiszta szimbólumaként" fogják fel, a jelenkori fideizmus egyetlen képzett képviselőjének, egyetlen immanensnek, egyetlen „neokriticistának" stb. se lesz kifogása. Nézzük P. Carust, akinek arculatát már eléggé ismerjük, s látni fogjuk, hogy ez a machista *teljesen Bogdanov módjára* bírálja Ostwaldot: „A materializmus és az energetika feltétlenül egy és ugyanazon kategóriába tartozik." (The Monist", XVII. köt. 1907. 4. sz. 536. old.) „Nem sok hasznunk van a materializmusból, mikor azt mondja nekünk, hogy minden anyag, hogy a testek = anyag, hogy a gondolat csak az anyag funkciója, és Ostwald professzor energetikája sem jobb hajszálnyival sem, mikor azt mondja, hogy az anyag energia, s hogy a lélek szintén csak az energia tényezője." (533)

Ostwald energetikája jó példa arra, milyen gyorsan válik divatossá egy „új" terminológia, és milyen gyorsan kiderül az, hogy egy kissé megváltoztatott kifejezésmód egyáltalán nem küszöböli ki a filozófia fő kérdéseit és a filozófia fő irányait. Mert az „energetika" terminusaival is éppúgy kifejezhető a materializmus és az idealizmus (persze többé vagy kevésbé következetesen), mint a „tapasztalat" stb. terminusaival. Az energetikai fizika forrása ama újabb idealista kísérleteknek, amelyek arra irányulnak, hogy elgondolják a mozgást anyag nélkül — abból az alkalomból, hogy felbontották az eddig szétbonthatatlannak tartott anyagrészecskéket és felfedezték az anyagi mozgás addig nem ismert formáit.

Lenin Összes Művei. 18. köt.
Kossuth Könyvkiadó 1964.
130—136., 160—172., 248—255. old.

ENGELS

A TERMÉSZET DIALEKTIKÁJA

(Részletek)

Mechanikai mozgás. A természetkutatók a mozgást mindig magától értetődően = a mechanikai mozgásnak, helyváltoztatásnak veszik. Ez a kémia-előtti XVIII. századból hagyományozódott és nagyon megnehezíti a folyamatok világos megértését. Mozgás — az anyagra alkalmazhatólag — annyi, mint *változás egyáltalában.* Ugyanebből a félreértésből ered az a düh is, hogy mindent mechanikai mozgásra redukáljanak — már Grove „strongly inclined to belive that the other affections of matter ... are, and will ultimately be resolved into, modes of motion"[1], 16. old. — miáltal a többi mozgási formák sajátos jellegét elmossák. Ezzel nem azt akarjuk mondani, hogy a magasabb mozgási formák mindegyike nem kapcsolódhatik össze mindig szükségszerűen egy valóban mechanikai (külsőleges vagy molekuláris) mozgással; éppúgy, ahogy a magasabb mozgási formák egyidejűleg más mozgási formákat is termelnek; kémiai akció nem lehetséges hőmérsékleti és elektromos változás nélkül, szerves élet mechanikai, molekuláris, kémiai, termikus, elektromos stb. változás nélkül. De a mellékformák jelenléte nem meríti ki a mindenkori főforma lényegét. Egyszer majd bizonyára „redukáljuk" a gondolkodást kísérleti úton az agyban végbemenő molekuláris és kémiai mozgásokra, de ki van-e merítve ezzel a gondolkodás lényege? ...

NB. Az anyag, mint olyan, tisztán gondolati teremtmény és elvonatkoztatás. Eltekintünk a dolgok minőségi különbözőségeitől azáltal, hogy mint testileg létezőket az anyag fogalma alá összefoglaljuk őket. Anyag mint olyan, megkülönböztetve a meghatározott, létező anyagoktól, tehát nem érzékileg létező valami. Ha a természettudomány azt tűzi maga elé, hogy az egységes anyagot mint olyant felkutassa, hogy a minőségi különbségeket azonos legkisebb részecskék összetételének pusztán mennyiségi

[1] [„erősen hajlamos azt hinni, hogy az anyag egyéb affekciói ... a mozgásnak módjai és végül is ezekbe oldódnak fel"]

különbözőségeire redukálja, ugyanazt teszi, mint ha cseresznye, körte, alma helyett a gyümölcsöt mint olyant, macska, kutya, juh stb. helyett az emlőst mint olyant kívánna látni, a gázt mint olyant, a fémet mint olyant, a követ mint olyant, a kémiai összetételt mint olyant, a mozgást mint olyant. A darwini elmélet ilyen ősemlőst követel, ... de ugyanakkor el kell ismernie, hogy ha ez *csírájában* minden eljövendő és mostani emlőst magában foglalt is, a valóságban minden mostani emlősnél alacsonyabb rendű és ősnyers volt, ezért mulandóbb valamennyiüknél. Mint már Hegel, „Enzyklopädie", I., 199. old., kimutatta, ez a szemlélet, ez az „egyoldalúan matematikai álláspont", amelyen az anyagot mint csak mennyiségileg egyenlőt tekintik, „nem más álláspont, mint a" XVIII. század francia materializmusa. Sőt visszalépés Püthagoraszhoz, aki már a számot, a mennyiségi meghatározottságot fogta fel a dolgok lényegének ...

Marx—Engels Művei. 20. köt. Budapest 1963.
518., 524. old.

B. M. KEDROV

A TERMÉSZETTUDOMÁNYOK TÁRGYA ÉS KÖLCSÖNÖS KAPCSOLATA

A mozgásformák fokozatai: egyszerű és összetett, magasabb és alacsonyabb rendű, fő és mellék mozgásformák. A vizsgált probléma szempontjából rendkívül fontos az a kérdés, hogy az anyagnak mely fajtáit és, következésképpen, mely mozgásformákat kell egyszerűeknek és alacsonyabb rendűeknek, s melyeket összetetteknek és magasabb rendűeknek tekintenünk. Ezzel kapcsolatban két különböző keresztmetszet tárul elénk — a strukturális és a genetikai keresztmetszet —, amelyekben elemezhetjük az anyag mozgásformáinak kölcsönös viszonyát.

A strukturális keresztmetszet jellemzője az egyszerű és összetett, a rész és az egész, a teljes és részleges szembeállítása. Itt nyomban le kell szögeznünk, hogy e fogalmak viszonylagosak; valamint csak összehasonlító értelemben egyszerű, valami bo-

nyolultabbhoz viszonyítva; ha ez a valami bizonyos összetettebb rendszer alkotó eleme, maga is lehet elemi stb. A strukturális keresztmetszet kifejezi a térben egymás mellett létező részek kölcsönös viszonyát, vagyis tükrözi azt, ami rendesen az adott test belső felépítésének neveznek.

A genetikai keresztmetszet jellemzője az alacsonyabb és magasabb rendű, a fejletlen és a fejlett, a kezdeti (születőfélben levő) és a teljesen kifejlett szembeállítása; mindezen fogalmak ugyanúgy viszonylagosak, mint az előző esetben. Míg a strukturális keresztmetszet arra a kérdésre válszol, hogyan épül fel az adott tárgy, addig a genetikai keresztmetszet arra a kérdésre ad választ, hogy az illető tárgy hogyan keletkezett, hogyan alakult ki. A genetikus közelítési mód révén az adott tárgy egymást követő fejlődési szakaszainak vagy fázisainak egymás közti viszonya, a tárgy eredete tisztázható.

Végeredményben a két közelítési mód egybeesik és egyazon eredményhez vezet, a strukturális keresztmetszet például megmutatja, hogy a gáz egyes szabadon mozgó molekulákból tevődik össze, a genetikai keresztmetszet pedig azt mutatja meg, hogy a gáz ezekből a molekulákból *keletkezett,* belőlük alakult ki időben. Ugyanígy a strukturális közelítési mód révén tisztázhatjuk, milyen részekből épül fel az atom, milyen a modellje, a genetikai révén pedig azt, hogy történetileg hogyan alakul ki az atom a csupasz magból és az egyes elektronokból, amelyeket egymás után befog a mag vagy a „váz", vagyis azt, amit Bohr az elektronhéj „fejlődésének" nevezett.

A genetikai megközelítés bonyolultabb példája lehet az élet szervetlen anyagból való kémiai eredetének hipotézise. Ugyanígy a strukturális keresztmetszet alkalmazásának bonyolultabb példájaként szolgálhat valamely biológiai probléma fizikai-kémiai oldalának vizsgálata, amikor a már teljesen kifejlődött biológiai folyamatot tekintjük. Helyes eredményt azonban csak akkor kapunk, ha a két, egymást kiegészítő eljárást együtt veszszük.

Itt helyénvaló idézni Lenin szavait a dialektikus materializmus két elvének viszonyáról, amelyeket „I. a fejlődés elvének" és „II. az egység elvének" nevezett: „. . . a fejlődés egyetemes elvét összeegyeztetni, egybekapcsolni, egyesíteni kell a *világ,* a természet, a mozgás, az anyag stb. *egységének* egyetemes elvé-

vel”.[1] Amikor a természeti tárgyak tanulmányozásának két különböző — genetikai és strukturális — módjáról, s egymást kölcsönösen kiegészítő jellegükről beszélünk, akkor ezen lényegében a fejlődés elvének és az egység elvének éppen ezt az „egyesítését” értjük, amely két elv a két említett közelítési mód módszertani alapja; a genetikai és a strukturális vizsgálati mód konkretizálja a két említett elvet a dolgok és természeti jelenségek kutatására alkalmazva.

Miután a megfelelő fogalmakat meghatároztuk, bizonyos általánosítást végezhetünk úgy, hogy e fogalmakat logikailag kapcsolatba hozzuk egymással. Ilyen általánosítás az előrehaladó *fejlődés* fogalma, amely az egyszerűtől az összetett, az alacsonyabb rendűtől a magasabb rendű felé tartó mozgást jelenti.

Az anyag különböző mozgásformáinak kölcsönös kapcsolata többek között azon alapul, hogy amikor alacsonyabb rendű (egyszerű) mozgásformából magasabb rendű (összetett) keletkezik, az alacsonyabb rendű, az egyszerűbb mozgásforma nem semmisül meg, nem tűnik el, hanem megmarad a magasabb rendű, összetettebb formán belül, csak elveszti önállóságát, alárendelődik ennek az összetettebb, magasabb rendű mozgásformának; úgy tartozik ebbe a magasabb rendű, összetettebb formába, mint ahogyan szerkezetileg a rész az egészbe. Ezzel teljes összhangban azt mondhatjuk, hogy a magasabb rendű, összetettebb mozgásforma az egyszerűbb, alacsonyabb rendű mozgással rendelkező objektumok közti kölcsönhatás eredménye.

Az alacsonyabb rendű, kiinduló és egyben a magasabb rendűben meghaladott forma megmaradását úgy jellemezhetjük, mint a forma megmaradását vagy megtartását „megszüntetve-megőrzött” formában. Így a gázban megmarad az egyes molekulák mechanikus mozgása (helyváltoztatása), de már nem játszik döntő szerepet, mivel meghaladta a magasabb rendű mozgásforma, az egész sokaság (gáz) állapotváltozása, nevezetesen hőmozgása, amelyet a termodinamika tanulmányoz.

A hő különleges mozgásforma, amely kétféleképpen tekinthető: makroszkopikus oldaláról, mint az egész képződményként vett makrotest mozgása és állapota, és mikroszkopikus oldalá-

[1] *Lenin* Művei. 38. köt. Budapest 1961. 240. old.

ról, mint az egyes molekulák, vagyis az egész gázt alkotó mikrorészecskék mozgásának eredménye.

Az első esetben elvonatkoztatunk a gáz belső felépítésétől, s csak mint termodinamikai rendszert tekintjük; ebben az esetben a hő e rendszer bizonyos összegezett, makroszkopikus tulajdonságként jelentkezik, bár az adott gázt alkotó sok mikrorészecske együttes mozgásának következménye és megnyilvánulása. Így jár el például a klasszikus termodinamika. Ha a test hőmérséklete a külső környezet változatlan hőmérséklete mellett nem változik, akkor a termodinamika ezt a testet úgy tekinti, mint amely termikus egyensúlyban van vagy izotermikus változásokon megy át. Ha viszont a test hőmérséklete változik — hevítése vagy lehűlése esetén —, akkor ez azt mutatja, hogy a test mint egész, termodinamikai mozgást végez. De mindkét esetben megvan az adott testet alkotó mikrorészecskék mozgása is.

Tehát mikromozgás esetén a test mint egész makroszkopikus szempontjából lehet mind a viszonylagos nyugalom állapotában, mind a makroszkopikus mozgás állapotában. Ha például valamely gázt makroszkopikus képződménynek tekintünk, akkor *fő* mozgásformája a hőmozgás; ez határozza meg az összetettebb anyagi képződménynek (a gáznak) a specifikumát, az egyes alkotó molekulákhoz viszonyítva; ezt a fő formát kutatjuk az adott fizikai tárgy termodinamikai vizsgálatakor.

Az egyes molekuláknak a fő formába tartozó és vele mind strukturálisan, mind genetikusan összefüggő mechanikai mozgása *mellék formaként* szerepel, abban az értelemben, hogy itt már nincs döntő szerepe, amilyen volt valamennyi mechanikai folyamatnál; mellék forma azért, mert itt csak „megszüntetve-megőrizve" marad meg, vagyis elvesztette önállóságát, meghaladta őt az összetettebb, magasabb rendű mozgásforma, amely az adott folyamatban a fő forma.

Általában az anyag minden fő (adott feltételek esetén fő) mozgásformája magában foglal mellék formákat, amelyekből ez a fő forma a fejlődés folyamán keletkezett. Azt mondhatjuk, hogy „mellék forma" (adott feltételek esetén) az a mozgásforma, amelynek törvényei bár hatnak a vizsgált folyamatban, de a második helyre szorulnak vissza más, az ugyanezen feltételek között fő mozgásformát jellemző törvényekhez viszonyítva. A természet kémiai és biológiai folyamatainak a területén „a me-

chanika törvényei szintén érvényesek ugyan, de ezeket más, magasabb törvények háttérbe szorítják".[1]

Ugyanígy a biológiai törvények, bár tovább érvényesek az egyes ember szervezete vonatkozásában, az egész emberi társadalom életében háttérbe szorulnak más, magasabb rendű törvények mögött, nevezetesen a történelem törvényei, a társadalmi és gazdasági fejlődés törvényei mögött.

Az anyag mozgásformáinak az egyszerű és összetett, az alacsonyabb és magasabb rendű, a mellék és fő formák közötti viszony keresztmetszetében végzett vizsgálata lehetővé teszi a strukturális és genetikus (történeti) sorrend kiderítését. Ennek eredményeként elénk tárul a mozgásformák összetevődésének *egymást követő rendje;* ezek a formák az általános sorban összetettségük, tehát fejlettségük rendjében helyezkednek el.

Magától értetődik, hogy ez a sor nem merítheti ki az anyag minden mozgásformáját a természetben; még kevésbé tételezi fel valami abszolút egyszerű kiindulási forma meglétét, amellyel kezdődött a természet fejlődése, hiszen ilyen forma nincs, viszont megvan — Lenin kifejezésével — „az anyag végtelensége mélységben . . ."[2]

A tudomány által feltárt és vizsgált mozgásformák határain belül azonban ez a sor kölcsönös viszonyukat fejezi ki mind strukturális, mind genetikai keresztmetszetben.

E sor minden következő tagja a fő mozgásforma jogán magában foglal minden előző tagot mind hozzá viszonyítva mellék formát, s egyben maga is beletartozik ezen sor összes következő tagjaiba mint azokhoz viszonyított mellék forma.

A mozgásformák általános sorával megfelelésbe hozható az anyag fajtáinak ugyanilyen általános sora, amelyek a megfelelő mozgásformák „hordozói". Ennek eredményeként kialakul a természet fejlődésének sajátos lépcsőzete, amely az egymást követően elhelyezkedő anyagfajtákat és mozgásformákat fejezi ki.

E lépcső minden foka külön mozgásforma, amelyet dialektikus átmenet kapcsol össze, először, a megelőző mozgásformá-

[1] *Marx—Engels:* Válogatott művek. II. köt. Kossuth Könyvkiadó 1963. 338. old.

[2] *Lenin Művei.* 38. köt. 95. old.

val, amelyből genetikailag keletkezett, és amely mellék formaként strukturálisan beletartozik, másodszor, a következő mozgásformával, amely genetikailag az adott mozgásformából keletkezik, s mellék formaként magában foglalja őt.

Tegyük fel, hogy az atommag nukleonokból (protonokból és neutronokból) történő kialakulását és az ezen folyamattal adekvát mag *fizikai* mozgásformát vizsgáljuk. Tegyük fel továbbá, hogy ez lesz az első fok, amellyel kezdjük a vizsgálatot, de korántsem az első az egész anyag és mozgásformái fejlődésében. Ezután áttérünk az atom elektronokból és a már korábban létrejött magból történő kialakulására. Ez lesz a második fok, amelynek az anyag *elektromos* mozgásformája felel meg.

Az atomokból a továbbiakban molekulák alakulnak, s ezen a (sorrendben harmadik) fokon az anyag *kémiai* mozgásformája lép elő. A molekulák a továbbiakban halmazokká egyesülnek, kezdve a gázoktól, ahol szabadon mozognak, a folyékony és szilárd (kristályos és amorf) testekig bezárólag, ahol a van der Waals-féle (intermolekuláris) erők és a kristályképződés erői kapcsolják össze a molekulákat. Ezen a (negyedik) fokon *a molekuláris-fizikai* mozgásforma érvényes.

Ezután következik a kőzetek kialakulása kristályokból (ásványokból), aminek az anyag külön mozgásformája felel meg (vagy kell megfelelnie) — ezt a *geológiai* mozgásforma tágabb fogalma öleli fel. Ez magában foglalja a földkéregben végbemenő mozgásokat, a hegyképződést és egyéb folyamatokat. A geológiai folyamatokat azonban rendszerint nem tekintik az anyag külön mozgásformájának, csak más mozgásformák összességének vagy komplexumának, nevezetesen a mechanikai, fizikai és kémiai mozgásformák összességének. Pedig lehet és kell beszélnünk az anyag külön geológiai mozgásformájáról, ugyanazon az alapon, mint ahogy kémiai és főként biológiai mozgásformáról is beszélünk.

A kémiai mozgásformáról nemcsak az élettelen természet magasabb rendű mozgásformáira térhetünk át, hanem más típusú magasabb rendű mozgásformákra is, azokra, amelyekben az élő természet fejlődése megy végbe. A szerves (szén-) vegyületek kialakulása fehérjéket eredményez, amelyeknek általános létezési módja, Engels meghatározása szerint, az élet, vagyis az anyag *biológiai* mozgásformája.

Az anyag alapvető mozgásformái és mozgásformákon belüli fokozatok: Az egységes egészként tekintett természet határain belül a jelenségeknek több nagy területe válik külön, amelyeknek alapját az anyag meghatározott mozgásformái — mechanikai, fizikai, kémiai, biológiai és geológiai mozgásformái — adják. Ezeket nevezhetjük az anyag *alapvető* mozgásformáinak a természetben, azaz alapvetőeknek a természettudomány határain belül. Gyakran felvetődik a kérdés, hogy hány ilyen alapvető mozgásforma van. Egyes szerzők Engelsre hivatkozva azt mondják, négy, mások szerint öt, hat, sőt még több alapvető mozgásforma létezik.

A kérdés ezen oldaláról folytatott vita rendszerint teljesen meddő, mivel megoldása kizárólag attól függ, hogy az egyes szerzők milyen kritériumok alapján határozzák meg, hogy mi az „anyag alapvető mozgásformája" és hogy mi a „mozgásforma" általában. Egyes meghatározások szerint a rendes makrofizikai mozgásformán kívül, amelyet már a XIX. században is ismertek, most alapvető mozgásformaként külön le kell választani a mikrofizikai mozgásformát (kvantummechanikai mozgásformát); más meghatározások szerint mindkettő tekinthető egyazon általános fizikai mozgásforma változatainak.

Ugyanígy egyes meghatározások szerint, mint már említettük, nincs külön geológiai mozgásforma, ez csak egy komplex forma, amely az anyag számos más mozgásformáját egyesíti magában; míg más meggondolások szerint van ilyen mozgásforma, sőt éppen úgy alapvető, mint a kémiai vagy a biológiai.

Ezért ahelyett, hogy a természetben létező alapvető mozgásformák *számáról* vitatkoznánk, alaposabban és minden vonatkozásban tisztázni kell a „mozgásforma" és az „alapvető mozgásforma" fogalmát.

Minden alapvető mozgásforma több részleges formára bontható. Például a fizikai mozgásforma, amely az anyag egyik alapvető mozgásformája a természetben, magában foglalja mint részformát a hőmozgást, az elektromos mozgást, a mágneses mozgást, a fénymozgást, amelyeket már a XVIII—XIX. században tanulmányoztak. A mechanikai mozgás jelentkezhet egymást vonzó tömegek gravitációs kölcsönhatásaként és egymással érintkezésbe lépő (ütköző) testek mechanikai kölcsönhatásaként egyaránt. A geológiai mozgásforma magában foglalhat kőzetek-

ben végbemenő folyamatokat ugyanúgy, ahogyan az egész földkéreg nagy elmozdulásait.

A magreakció felfedezése óta — kezdve a természetes radioaktivitás jelenségével (1896) — gyakran felvetődött a kérdés: a jelenségeknek ez a területe tekinthető-e az anyag külön mozgásformájaként, vagy a régi értelemben vett fizikai formához kell sorolni. A korábban ismert fizikai mozgásformákhoz, például a hőmozgáshoz vagy az elektromágneses mozgáshoz viszonyítva ez kétségtelenül minőségileg új, külön mozgásforma. Nézetünk szerint azonban nem önálló, alapvető mozgásforma, hanem része az anyag általános fizikai mozgásformájának.

Ezek az anyag alapvető mozgásformáin belüli fokozatok.

Az elmondottak alapján mélyrehatóbban tisztázható, hogyan függ össze az anyag mozgásformáinak viszonya a természettudományok közötti viszonnyal.

A tudományok kölcsönös kapcsolatának kérdése elválaszthatatlanul összefügg az anyag mozgásformái közötti viszony kérdésével. A két probléma összevetése egy síkban van a természeti objektum (az anyag mozgásformája) és az emberi tudatban való tükröződése (tudomány) közötti viszony kérdésével. Valóban, amint azt e könyv előző részében már láttuk, a természettudományok kutatásának tárgyát a különböző mozgásformák képezik, a természettudomány valamennyi ágazata közötti kölcsönös kapcsolat pedig az anyag számos mozgásformáját tükrözi egymás közötti viszonyukban. Más szóval, a tudományok kapcsolata a természetben reálisan létező mozgásformák kapcsolatának következménye és tükröződése. Ezért a mozgásformák egymás közötti viszonyának tisztázása megközelíthető az e formákat vizsgáló természettudományok közötti viszony elemzése útján is.

A mozgásformák közötti viszony formális elemzése e viszony külső oldalát tekinti, mivel a formákat sorban egymás mellé állítja, de nem vezeti le egyiket a másikból. Ezzel a módszerrel, amely a *koordináció* elvére épül, minden mozgásforma, függetlenül más formákhoz viszonyított helyzetétől, meghatározható egyvalamely, lényegesnek, meghatározónak tekintett ismérv alapján, a többitől függetlenül. Így születik meg a fizikai mozgásforma meghatározása, mint amely a testek állapotának változásával függ össze, a kémiai mozgásformáé az anyagok át-

alakulásával, a biológiai mozgásformáé az élettevékenység folyamatával összefüggésben.

A *szubordináció* elve pedig, amelynek alapján levezethető egyik forma a másikból. a magasabb rendű az alacsonyabb rendűből, feltárja a mozgásformák genetikus összefüggéseit, ezek alapján lehet és kell azután meghatározni az anyag minden egyes mozgásformáját. mégpedig nem elszigetelten, nem elkülönítve, hanem éppen a mozgásformák kölcsönös kapcsolatának és egymásba való átmenetének szemszögéből.

Ha a reális mozgásformákat külsőleg, helyzetüket tekintve egymáshoz viszonyított (azaz „egymás mellé helyezett”) mozgásformákként értelmezzük, ebből az következik, hogy a tudományokat is úgy tekintjük, mint amelyek egymással ugyancsak külsőleg állnak kölcsönös viszonyban. S megfordítva: a tudományokat úgy elképzelni, hogy azok mechanikusan egymás mellett helyezkednek el, azt jelenti, hogy ugyanilyen mechanikus egymásmellettiségben tekintjük az anyag mozgásformáit a természetben.

Ellenben ha a mozgásformákat úgy tekintjük, mint amelyek egymásból keletkeznek — a magasabb rendű az alacsonyabb rendűből, az összetett az egyszerűből —, ez egyben módot nyújt arra, hogy hasonlóképpen értelmezzük a tudományokat is, mint amelyek egymásból fejlődnek ki és egymásból folynak; a tudománynak ez az értelmezése pedig feltételezi, hogy magukat a mozgásformákat a természet egyetemes összefüggésének és fejlődésének szemszögéből viszgáljuk.

Emlékeztetnünk kell arra, hogy itt nincs mechanikus egybeesés, mivel a mozgásformák és egymás közti viszonyuk tükröződése elméletileg (logikailag) általánosított formában történik, s nem tételez fel teljes megfelelést minden egyes részesetével, a valóságos folyamat minden apró mozzanatával. Például annak alapján, hogy van fizikai kémia, nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy léteznie kell az anyag külön „fizikai-kémiai” mozgásformájának is, mint ahogy létezik a fizika tárgyát képező fizikai mozgásforma és a kémia tárgyát képező kémiai mozgásforma. A valóságban a fizikai kémia tárgya nem önálló mozgásforma, hanem a mozgás két — fizikai és kémiai — formájának kölcsönös kapcsolata és egymásba való átmenete.

Valamely természettudománynak a tárgya tehát lehet az

anyag egy mozgásformája vagy az egyik mozgásforma másikba való átmenetének területe, vagy pedig valamely mozgásformának vagy mozgásformáknak egyik oldala, például a mennyiségi, mint a makrotestek mechanikája. Emellett a tudományok közötti kapcsolat kérdésének megoldásához hozzátartozhat az elvonatkoztatás az adott reális folyamat vagy az anyag mozgásformája egész konkrét sokrétűségétől; ezért a tudományok összefüggő rendjének megállapításakor nemcsak az egyszerűtől az összetetthez, az alacsonyabb rendűtől a magasabb rendűhöz haladó mozgásformák fejlődésének mozzanatát kell figyelembe vennünk, hanem meghatározott esetekben e formák és összefüggéseik megismerésének folyamatát, valamint tudatunkban történő újraalkotásuk folyamatát is, amely az elvonttól a konkréthoz halad.

Mi a mozgásforma? Miután már megvizsgáljuk az anyag valamennyi mozgásformájának több általános vonását, valamint az egyes mozgásformák vagy különböző csoportjaik sajátosságait, most ezeket általánosítva igyekszünk megfogalmazni magának a „mozgásforma" fogalmának lényeges ismérveit, amelyet állandóan használunk. Ezen ismérvek megfogalmazását egyszersmind tekinthetjük a bennünket érdeklő fogalom meghatározásának is.

Nyilvánvaló, hogy a „mozgásforma" fogalma a mozgás vonatkozásában ugyanúgy fundamentális jelentőségű, miként az anyagfajta, többek között a diszkrét anyagfajta fogalma is az anyag vonatkozásában. Ezért meghatározását a tudományban ugyanolyan fontos szerep illeti meg, mint amilyen a diszkrét anyagfajta fogalmának a meghatározását, amire lényegében a jelenkori atomisztika egész tanítása épül.

A „mozgásforma" fogalmának logikai elemzését a természetre vonatkoztatva, általánosítva, a következő öt lényeges ismérvét sorolhatjuk fel.

1. Minden egyes mozgásforma a természeti jelenségek meglehetősen széles területét öleli fel. Viszonylag ritka és erősen egyedi vonásokat hordozó jelenségek, amelyek nem foglalnak magukban ismétlődő, más jelenségekkel közös vonásokat, nem tekinthetők külön mozgásformának. Ha valóban mozgásformával van dolgunk, akkor ennek mindannyiszor jelen kell lennie, valahányszor megismétlődnek azok a feltételek, amelyek esetén ez a mozgásforma már korábban megfigyelhető volt.

2. Minden mozgásformának lényeges vonása az általa felölelt természeti jelenségek minőségileg közös és egynemű volta, más szóval e jelenségek belső egysége külső megnyilvánulásuk minden eltérése, lefolyásuk minden sajátossága ellenére. Már Francis Bacon összeállította a legkülönfélébb természeti jelenségek táblázatát, amelyek a hőjelenségek egyazon csoportjához tartoznak, s egyazon ok hatását, a hő hatását képviselik. A hő mint az anyag mozgásformája ez esetben a jelenségek egész adott körének általános minőségi meghatározottságaként szerepel. Emellett figyelembe kell vennünk, hogy egyes mozgásformák, mint például a hő vagy a vonzás, közvetlen hatással lehetnek érzékszerveinkre, s azokat érzékeljük, másokat viszont nem. Ettől azonban az utóbbiak nem szűnnek meg mozgásformák lenni. Hiszen a fény, amelynek hullámhossza túllépi a színkép látható részének határait, nem érzékelhető közvetlenül szemünkkel (infravörös és ultraibolya sugarak, nem is beszélve más sugarakról).

3. Egy minőségileg meghatározott mozgásforma által felölelt természeti jelenségekre jellemző, hogy valamennyiükre érvényesek azok az általános törvények, amelyek az adott mozgásforma jellemzői. Ez azt jelenti, hogy ezeknek a jelenségeknek közös, egységes lényegük van, amely egyszersmind az adott mozgásforma lényege. Így a hőmozgásformához tartozó összes jelenségeket az jellemzi, hogy a fizika statisztikus törvényeinek vannak alárendelve, mivel valamennyien lényegében a mikrorészecskék kaotikus rendezetlen mozgását képviselik, amelyek mindegyike véletlenként jelentkezik az egész sokaság mozgásához, mint szükségszerűhöz viszonyítva.

4. Minden mozgásforma szigorúan meghatározott törvényszerű kapcsolatban van megfelelő anyagi hordozójával (szubsztrátumával), amelynek létezési módja maga ez a mozgásforma. Anyagi hordozó lehet akár konkrét anyagfajta, amely egyértelmű és kizárólagos kapcsolatban van az adott (részleges) mozgásformával, akár különböző anyagi tartalmú testek bizonyos rendszere, amelynek lényege nem e testek meghatározott minőségi összetétele, hanem mérete vagy jellege (korpuszkuláris vagy korpuszkula-hullám), vagy az alkotóelemek közötti kölcsönös összefüggés szigorúan meghatározott típusának jelenléte, amely összefüggés az adott (általános) mozgásforma jellemzője.

5. Végül, ha a mozgásformát az ember feltárta és felismerte, ez annak a ténynek az alapján is megítélhető, hogy létezik külön tudomány, amely az adott mozgásformát tanulmányozza, vagyis azt külön tárgyaként tekinti, s nem osztja meg a modern természettudomány más ágazatával. Ez azért van így, mivel a modern természettudományok rendszere és kölcsönös kapcsolata nem más, mint az anyag összes mozgásformája általános kölcsönös kapcsolatának a tükrözése; e kölcsönös kapcsolat minden egyes láncszemének szükségképpen a természettudomány egy-egy külön ága felel meg.

A fentebbi ismérvek alapján a „mozgásforma" fogalmát röviden a következőképpen határozhatjuk meg: *az anyag mozgásformáján a mozgás azon típusa vagy fajtája értendő, amely a természet meglehetősen széles területén érvényesül, s minőségileg egységes jelenségeket ölel fel, amelyek egyazon, valamenynyiük számára közös törvényeknek vannak alárendelve, közös anyagi hordozójuk van, s a természettudomány meghatározott ágazata tanulmányozza őket.*

Ezzel válaszoltunk arra a fentebbi kérdésre, hogy mi a mozgásforma.

A mozgásformák és anyagi hordozóik közötti viszony kérdésével kapcsolatban érintjük azt az általánosabb kérdést is, hogyak kell megítélni Engelsnek a természettudomány filozófiai és általános elméleti kérdéseiről kifejtett nézeteit. Gyakran hallhatunk olyan érvelést, hogy Engels az 1880—1890-es években írta munkáit, azóta kevés híján száz esztendő telt el, s ezalatt a természettudomány olyan óriási sikereket ért el, hogy ma már anakronizmus, dogmatizmus lenne védelmezni Engelsnek a természet dialektikája terén felállított bármely általános tételét. Vonatkozik ez Engelsnek a mozgásformával és anyagi hordozójával kapcsolatos nézeteire is. Ezen az alapon néhány szerző meglepő könnyedséggel hajlandó elvetni Emgels bármely tételét, mégpedig állítólag az alkotó szándék jegyében. Ám köztudott, hogy a felelőtlenség korántsem segít eligazodni konkréten abban, hogy mi az, ami Engels munkáiban valóban elavult a természettudomány haladása nyomán, s mi az, ami megőrizte a jelentőségét, erejét és időszerűségét e haladás ellenére, helyesebben, e haladás eredményeként.

Elavult — s ez magától értetődő — néhány résztétel, amelyek

a kornak. a XIX. század második felének megfelelő természettudomány sajátosságaiból adódtak, s az anyagra és mozgásformáira vonatkozó korabeli elképzelésekkel függtek össze. Például, amint fentebb már említettük, általában a fizikai mozgásforma, vagy akár csak egyedül a hőmozgás, nem kapcsolható össze kizárólag a molekulákkal, amint azt Engels a korabeli természettudomány adatai alapján szükségképpen tenni kényszerült. Ugyanígy nem felelne meg a természettudomány mai fejlődési színvonalának az, ha a kémiát az atomok fizikájának minősítenénk, amint Engels tette: halála után született meg és fejlődött ki az atomfizika, amely a modern fizika s természetesen nem a kémia egyik ága.

Ezért most felül kell vizsgálnunk és pontosabban meg kell határoznunk azt a kérdést, milyen konkrét anyagi (adott esetben diszkrét anyagi) képződményeket tekinthetünk az egyes mozgásformák hordozójának. Ezen az alapon azonban nem vethetjük el Engelsnek a mozgásforma és anyagi hordozója közötti megfelelés gondolatát, nem átmeneti jellegű tétel, amely csupán a tudományos fejlődés korabeli szintjének következménye. Általános filozófia, elvi következtetés ez, amelyben konkretizálódik a materialista dialektika egyik legfontosabb tétele, az anyag és a mozgás elszakíthatatlanságának, egymással egységben való megmaradásának a tétele. A modern természettudomány fejlődése ezt a tételt, amint fentebb igyekeztünk kimutatni, nemhogy megcáfolta volna, hanem ellenkezőleg, újból és újból igazolta mind a marxista filozófia általános tételeként, mind pedig Engels azon eszméjének konkrét megtestesüléseként, hogy a mozgásforma és anyagi hordozója között kölcsönös megfelelés van.

Ezért tartjuk helytelennek, hogy egyesek eleve elvetésre javasolják Engels minden tételét, elavultnak bélyegezve azokat. Nézetünk szerint a kérdést másképpen kell megoldani: a valóban elavult résztételek felülvizsgálásával egyidejűleg féltve kell őrizni és tovább kell fejleszteni az általános tételeket, mivel azokat a tudomány fejlődése megerősítette.

B. M. Kedrov: A természettudományok tárgya
és kölcsönös kapcsolata.
Kossuth Könyvkiadó 1965.
134—138., 138—140., 208—210. old.

V. I. SZVIGYERSZKIJ

TÉR ÉS IDŐ

III. FEJEZET

A TÉR ÉS AZ IDŐ MINT A MOZGÓ ANYAG LÉTEZÉSI FORMÁI

2. §. *A dialektikus materializmus a tér és az idő ellentmondásos mivoltáról*

A tér és az idő lényegének feltárása a dialektikus materializmus alapján csak úgy lehetséges, ha figyelembe vesszük mind a tér, mind az idő esetében az ellentétes jellemzők (a térnél a kiterjedése és a szerkezet, az időnél a tartam és a folyás, az időmozzanatok változása) egységét. Vizsgáljuk meg legalább röviden a főbb megfontolásokat e kérdéssel kapcsolatban a tér és az idő dialektikus materialista felfogása alapján.

A marxista—leninista filozófia a teret és az időt a mozgó anyag objektíven reális fő létezési formáinak tekinti.

A tér és az idő nem szokványos — részleges, korlátozott, átmeneti — formái, hanem *egyetemes formái a mozgó anyag létezésének, alapvető, sarkalatos feltételei a mozgó anyag létének.*

Hogy megérthessük a térnek és az időnek mint a mozgó anyag létezési formáinak lényegét, mindenekelőtt a mozgó anyag legáltalánosabb tulajdonságait, fő vonásait, sajátosságait, megnyilvánulásait kell tisztáznunk, s meg kell állapítanunk, milyen összefüggésben vannak a mozgó anyag létének e sajátosságai a lét formáinak — a térnek és az időnek — természetével és tulajdonságaival.

Mi jellemzi hát legáltalánosabban a mozgó anyag létét? Mint a II. fejezet 1. §-ában láttuk, az objektív realitás létét elsősorban az általános ellentmondás jellemzi: az anyag állapotai állandóan változnak, de ő maga megmarad ezekben az állapotokban; az anyag állapotai változók és mulandók, de mivel léteznek, vannak és megmaradnak.

A mozgó anyagnak ez az általános ellentmondása közvetlenül

kifejeződik létezésének általános jellegében. A mozgó anyag létének e legáltalánosabb jellege az, hogy állapotaiban különneműként létezik.

Az anyag nem valami amorf egész, hanem különféle jelenségek, tárgyak, folyamatok sokfélesége. Az anyag éppen mozgása folytán különnemű a maga konkrét állapotaiban. A mozgás értelmetlen volna, ha az anyag csak folytonos és egynemű volna.

A mozgó anyag különnemű állapotainak azonban, mint könynyen beláthatjuk, két teljesen különböző oldala van. Az első az anyag különböző minőségi állapotainak létét, együttlétezését fejezi ki. Az anyag különböző minőségi állapotainak együttlétezése a mozgó anyag elengedhetetlen ismérve.

A környező világban mindannyian megfigyelhetjük a jelenségeknek ezt az együttlétezését, vagy mint a filozófiában mondják, egymásmellettiségét. A szobában például látjuk a bútordarabok, a levegő, a fal stb. együttlétezését, egymásmellettiségét. A természetben látjuk az ásványok, a talaj, a növények, az állatok, a légkör stb. együttlétezését, egymásmellettiségét. Minden tárgy, jelenség, folyamat ugyanakkor együttlétező alkotórészek, elemek, molekulák, atomok, elemi részecskék, erőterek stb. bizonyos komplexuma, összessége, csomópontja.

Az anyagállapotok minőségi különbözőségének másik oldala minden tárgynak, jelenségnek, folyamatnak állandó változása. Bármely jelenség nemcsak más jelenségekhez képest különböző valami, hanem önmagában is változtatja állapotait.

Csakugyan, ha megfigyeljük a szerves és a szervetlen természet, a társadalmi élet jelenségeit, mindenütt észleljük a jelenségek állapotainak változását: az ásvány fokozatosan elbomlik, a növényi és az állati szervezetek változnak a csíraállapottól az érés és az elhalás állapotáig, a társadalmi jelenségek változnak az egyik társadalmi-gazdasági alakulatból a másikba való átmenetkor.

Az anyag létezésének egyik oldala ily módon összefügg állapotainak állandó változásával, mint újabb állapotok létrejöttével; a másik oldala pedig az anyag minőségileg különböző állapotainak együttlétezésével. E két oldal teljesen kimeríti az anyag különneműségének fogalmát.

Könnyen beláthatjuk, hogy az anyag különneműségének két oldala elválaszthatatlanul összefügg a megmaradás és a változás

mozzanatainak egységével. Éppen az állapotok megmaradása eredményezi együttlétezésüket, a változás pedig különféleségüket.

Mint már láttuk, minden mozgás, változás belső értelménél fogva elválaszthatatlanul összefügg az állandósággal, a megmaradással. Ebben nyilvánul meg a mozgó anyag létének egyetemes ellentmondása. Ez az ellentmondás közvetlenül kifejeződik és továbbfejlődik immár nem az egyes jelenségek, hanem valamennyi jelenség különneműségének létezésében és változásában.

De sok jelenségnek mind levése, együttlevése, mind pedig változása szükségszerűen összefügg az együttlétező anyagállapotok közti összefüggés, valamint az egymást váltó állapotok közti összefüggés valamely formájával.

Más szóval, mivel fennáll a jelenségek bizonyos összefüggése — egy esetben az együttlétező állapotok, más esetben az egymást követő állapotok összefüggése —, meg kell keresnünk ennek az összefüggésnek az elveit, törvényszerűségeit is. Ennek az összefüggésnek a formái, elvei, törvényszerűségei fölöttébb különfélék lehetnek: lehet például ok-okozati, mennyiségi-minőségi stb. összefüggés. Nekünk azonban az anyagállapotok összefüggésének legáltalánosabb formáit, elveit, törvényszerűségeit kell megkeresnünk, egyrészt az együttlétezés esetében, másrészt az állapotok váltakozása esetében. Fel kell kutatnunk tehát a legáltalánosabb törvényszerűséget, amelynek alá van rendelve a jelenségek együttlétezése, s a legáltalánosabb törvényszerűséget, amely szabályozza a jelenségek váltakozását, az állapotok változását.

Vajon ismerünk-e ilyen törvényszerűségeket? Ezek a törvényszerűségek konkrétan megnyilvánulnak a tér és az idő tulajdonságaiban, amikor is a tér és az idő úgy jelenik meg, mint a mozgó anyag minőségileg sokféle állapotai együttlétezésének és változásának sarkalatos feltételei. *A tér az anyag olyan létformája, amely döntő feltétele az anyagi jelenségek együttlétezésének, lényegében és tulajdonságaiban visszatükrözi a mozgó anyag jelenségei, állapotai együttlétezésének bizonyos általános törvényszerűségét.*

Az idő pedig az anyag olyan létformája, amely döntő feltétele az anyagi jelenségek változásának, s lényegében és tulajdonsá-

gaiban visszatükrözi a mozgó anyag állapota változásának bizonyos általános törvényszerűségét.

Így jellemzi a teret és az időt Engels „A természet dialektikájá"-nak „Bevezetésé"-ben. A térben lenni, mondja Engels, annyit jelent, mit egymás melletti elhelyezés formájában feltűnni, időben lenni pedig annyit, mint egymás után következés formájában létezni.

Ily módon a tér és az idő mint a mozgó anyag alapvető, sarkalatos létformái, vagyis az anyagállapotok együttlétezésének és egymás után következésének sarkalatos feltételei arra hivatottak, hogy lényegükben és tulajdonságaikban visszatükrözzék az anyag létének bizonyos általános törvényszerűségeit, amelyek a jelenségek együttlétezését, levését és elmúlását jellemzik.

Mint már említettük, a materialista dialektika a mozgás vizsgálatakor figyelembe veszi a változékonyság és az állandóság tényeinek megbonthatatlan egységét.

Ez a körülmény visszatükröződik a mozgás ellentmondásosságának általános tulajdonságában. Ezért, amikor az időről beszélünk, mint olyasmiről, ami lényegében és tulajdonságaiban visszatükrözi a változó jelenségek, anyagállapotok összefüggésének törvényszerűségét, felvetődik a kérdés: tükröződik-e az idő tulajdonságaiban a változás mindkét oldala — a változás és az állandóság, a stabilitás, a jelenségek megmaradása?

Nem nehéz kimutatni, hogy az állandóság és a változékonyság mozzanatai mind a jelenségek változása esetében, mind együttlétezésük esetében közvetlenül visszatükröződnek a tér és az idő tulajdonságaiban. Vagyis, az ellentmondásos jelleg, akárcsak a mozgás esetében, vonatkozik mind a térre, mind az időre. Vegyük szemügyre előbb a tér fogalmát, s vizsgáljuk meg, hogyan fejeződik ki ott az említett két mozzanat. Mint ismeretes, a filozófia és általában az egész tudomány története során a legtöbbször azonosították a tér fogalmát a kiterjedés fogalmával (Demokritos, Descartes, Newton). Ritkábban úgy tekintették, mint az együttlétező jelenségek sokféleségének rendjét (Aristoteles, Leibniz, Diderot).

De mi a kiterjedés? A dolgok kiterjedése (az együttlétezésnek mint folyamatnak a szempontjából) a dolgok olyan együttlétezését jelenti, amely megőrzi az adott jelenség vagy tárgy más tárgyakkal való összefüggésének viszonylag állandó jellegét. A

kiterjedés tehát ebben az esetben az együttlétező jelenségek közti kapcsolat egy meghatározott típusának stabilitását fejezi ki. A test (például az asztal, a tengely, az országút stb.) ebben az értelemben csak annyiban bír kiterjedéssel, amennyiben megmarad más tárgyakkal való összefüggésének jellege. Ha ez a jelleg megváltozik, véget ér az adott kiterjedés.

Bailey burzsoá közgazdásznak arra a kijelentésére, hogy nem beszélhetünk távolságról két tárgy vizsgálata nélkül, Marx így válaszolt:

„Amikor egy dolog eltávolodott a másiktól, a távolság kétségtelenül az egyik dolog és a másik dolog közti viszonyt jelenti: de ugyanakkor a távolság valami más is, ami különbözik ettől a viszonytól. Ez a tér kiterjedése, egy meghatározott hosszúság, amely ugyanolyan jól meg tudja határozni két más dolog közti távolságot, mint a már említett, összehasonlított két dolog közti távolságot. De ez még nem minden. Amikor a távolságról mint két dolog közti viszonyról beszélünk, feltételezzük maguknak a dolgoknak valami »sajátját«, »tulajdonságát«, ami lehetővé teszi számukra, hogy eltávolodva legyenek egymástól."[1]

Ily módon a tér lényegében és tulajdonságaiban teljes világossággal jelentkezik mind a változás, mind az állandóság mozzanata. Az előbbi abban nyilvánul meg, hogy a tér tulajdonságaiban visszatükröződik az együttlétező jelenségek közti kapcsolat típusának változása, az összefüggés mindegyik konkrét típusának korlátoltsága, bármely konkrét kiterjedésnek a korlátoltsága a tér szerkezete formájában, amely a jelenségek egymásmellettiségét tükrözi vissza.

A másik mozzanat — az állandóság mozzanata — a térre vonatkozóan úgy nyilvánul meg, hogy a tér tulajdonságaiban visszatükröződik a dolgok kiterjedése, vagyis az együttlétező jelenségek közti kapcsolat típusának tartós megmaradása.

Egészen nyilvánvaló tehát, hogy az állandóság és a változás mozzanatainak egysége megnyilvánul a tér lényegében és tulajdonságaiban. Ebben rejlik a tér ellentmondásossága.

Vizsgáljuk meg most az idő lényegének kérdését. Amikor a dolgok, a jelenségek változnak, egyszersmind meg is őrzik a vál-

[1] *Marx:* Értéktöbblet-elméletek. Harmadik rész. Budapest 1963. 128. old.

tozásnak ezt az állapotát. Éppen e jelenségek állapotainak változása tükröződik vissza az idő folyásában, mozzanatainak mulandóságában. Az anyagi jelenségek megmaradása, a jelenségeknek mint változó jelenségeknek tartós létezése az időben mint tartamban fejeződik ki. A dolgok létezésében meglevő változás és stabilitás mozzanatainak egysége tehát az idő olyan tulajdonságaiban fejeződik ki, mint a folyás és a tartam. Az idő a maga tulajdonságaiban nemcsak a dolgok változásának, hanem levésének általános törvényszerűségét is kifejezi. Vagyis magában az időben, akárcsak a térben, egységben jelentkeznek a változékonyság és a stabilitás mozzanatai. Ebben rejlik az idő ellentmondásossága.

Bármely jelenség, amely térben és időben létezik, egyidejűleg kiterjedéses is, más kiterjedésektől korlátozott, egymásmelletti is, van és ugyanakkor változik.

A térnek és az időnek tehát általános vonása, hogy bennük egységben vannak a változás és a stabilitás mozzanatai. Ennek a körülménynek, ennek az ellentmondásosságnak ki kell fejeződnie a térre és az időre mint az anyag olyan létformáira vonatkozó képzetekben, amelyek lényegükben és tulajdonságaikban a jelenségek összefüggésének törvényszerűségét tükrözik vissza.

A tér mint a mozgó anyag létformája tulajdonságaiban nem egyszerűen tükrözi vissza az együttlétező jelenségek törvényszerű összefüggését, hanem, pontosabban szólva, lényegében és tulajdonságaiban visszatükrözi az együttlétező anyagi jelenségek közti eme összefüggés változásának és megmaradásának törvényszerűségét.

Ugyanez áll az időre is. A térnek és az időnek ezek az általános, egyetemes tulajdonságai konkrétan kifejeződnek a tér olyan tulajdonságaiban, mint a kiterjedés és a szerkezet, az idő olyan tulajdonságaiban, mint a tartam és az időmozzanatok váltakozó jellege, az idő folyása.

A tér tulajdonságait — a kiterjedést és a szerkezetet, az idő tulajdonságait — a tartamot és a mozzanatok váltakozó jellegét rendszerint egyetemesnek tartják, s a tér- és időfogalom tartalmának általános ismérvei közé sorolják. Meg kell azonban mondanunk, hogy szigorúbb értelemben helyesebb lesz, ha e for-

mák egyetemes tulajdonságai közé mégis elsősorban a változékonyság és az állandóság említett mozzanatait soroljuk.

A kiterjedés és a szerkezet, a tartam és a váltakozó jelleg csak konkrét megnyilvánulása az említett egyetemes tulajdonságoknak. Ugyanígy a tér és az idő ellentmondásossága kétségtelenül a tér és az idő általános, egyetemes tulajdonságai közé tartozik. Mint ahogy az anyagmozgás bármely törvényszerűsége az állandóság és a változékonyság mozzanatai közti összefüggés valamely specifikus oldalát fejezi ki, utal az egymásba való átmenet módjára, ugyanúgy a tér és az idő is magában foglalja a jelenségek együttlétezésében és változásában meglevő változékonyság és állandóság mozzanatai kölcsönös átalakulásának törvényszerűségét.

Ezt igen jól szemlélteti a kiterjedés és a szerkezet, a tartam és a mozzanatváltakozás fogalmainak példája. A kiterjedésnek együttlétező jelenségek egymásmellettiségébe, a jelenségek tartamának a jelenségek változásába való kölcsönös átmenete a tartalma a térről és az időről alkotott természettudományos, fizikai, matematikai, pszichológiai stb. képzeteknek. A geometriában ez jól látható a pont, a vonal, a felület, a térfogat fogalmainak viszonyán. A pont állapotának változása új állapotot hoz létre, a vonalat, amelynek változásaként a felület jelentkezik stb.

Megjegyzendő, hogy amiként a jelenségek létezésében a változás oldala az abszolút, a domináló, a meghatározó a nyugalom oldalával szemben, akként a tér és az idő esetében is a változás oldala a lényegesebb és a fontosabb, mint a megmaradás, a nyugalom oldala. Más szóval, feltehető, hogy a tér szerkezete, és az idő mozzanatainak váltakozása fontosabb a tér és az idő jellemzése szempontjából, mint a kiterjedés és a tartam.

A tér és az idő belső ellentmondásosságára vonatkozó, tárgyalt megfontolások alapján világos, hogy a két fentebb ismertetett ellentétes álláspont — amelyek szerint egyrészt a tér kiterjedés és az idő tartam (Demokritos, Descartes, Newton), másrészt a tér az együttlétező jelenségek rendje, törvénye, az idő pedig az állapotok váltakozásának rendje, törvénye (Aristoteles, Leibniz, Diderot stb.) — bár helyes, de egyoldalú. Mindkét felfogás csupán az egyik oldalát tükrözte vissza a tér és az idő ellentmondásos oldalainak, s csak a tér és az idő dialektikus materialista felfogása teszi lehetővé, hogy megértsük, mi a szerepe

ezeknek az oldalaknak a tér és az idő lényegében és tulajdonságainak visszatükrözésében, s eldöntsük azt a híres vitát, amely a tudomány történetében Leibniz és Clark közt támadt abban a kérdésben, mi a mozgó anyag e létformáinak lényege.

A tér és az idő ellentmondásos természete, amely a filozófia és a természettudomány fejlődése folyamán fokozatosan feltárult, napjainkban végérvényesen megállapítottnak tekinthető. A térnek és az időnek ez az ellentmondásossága mind alaposabb igazolásra talál a természettudomány nagy felfedezéseiben, s mindenekelőtt a relativitáselméletben.

Lobacsevszkij geometriai műveiben a tér ellentmondásosságának gondolata az egyik legfőbb mozzanat. Lobacsevszkij feltárja a tér fogalmának és a szerkezet, az érintkezés vele ellentétes fogalmának szerves összefüggését. „Valamennyi test közös tulajdonságai közül — írta Lobacsevszkij „A geometria elemeiről" c. munkájában — az egyiket *geometriainak* kell neveznünk — az érintést."[2]

A kiterjedés Lobacsevszkij tanítása szerint a testeknek az a tulajdonsága, hogy kiterjeszkedve érintkeznek egymással. Lobacsevszkij a dolgok érintkezésének képzetére mint alapra építi a többi geometriai fogalmat is, nemcsak a kiterjedés fogalmát. Kimutatja, hogy a kiterjedés, a felület, az egyenes, a pont fogalma csak eredménye az együttlétező testek közti kölcsönhatás, érintkezés megfelelő formájának.

„A testet *felületnek* nevezzük — írja Lobacsevszkij —, amikor más felületet érint és amikor e két testnek csak kölcsönös érintkezését vesszük figyelembe; ezért elvethetők az egyiknek mindazon részei, amelyek nem érintkeznek másikkal. Így megsemmisül a három kiterjedés egyike, s így jutunk el a felületek fölösleges részeinek eltávolításával a finom papírlapig, vagy amilyen messze csak a képzelet elmehet.

A két test, amelyeknek érintkezését itt vizsgáljuk, a felület két oldala lesz.

Vonalnak azt a testet nevezzük, amely lineárisan érint egy másikat, és amelytől eltávolíthatók azok a részek, amelyek nem érintik ezt a másikat. Így jutunk el a hajszál, a papíron levő

[2] *Lobacsevszkij* Összes művei. I. köt. Moszkva—Leningrád 1946. 187. old. (oroszul).

tollvonás stb. finomságáig. A testnek vonallá válásával két kiterjedés semmisül meg, mert a vonalat a térben két metszés alkotja...

A testet *pontnak* nevezzük, amikor egy másik testtel pontban történő érintkezését vizsgáljuk, ezért pedig elvehetők az elsőnek mindazon részei, amelyek nem érintkeznek a másikkal. Így juthatunk el a parányi porszemig vagy a toll hegyének a papíron levő nyomáig."[3]

A kiterjedés, a felület, a vonal, a pont tehát csak eredményei az együttlétező testek közti egymásrahatás, érintkezés megfelelő formájának.

Az az elképzelés, hogy a testek érintkezése egymásrahatásuk formája, amely a térviszonyok alapját alkotja, megtermékenyítette a geometria további fejlődését. Később ezt a gondolatot hangsúlyozta A. Einstein is.

„A testi objektum fogalma körül csoportosuló élmények közt — írta Einstein — különös szerepet játszik az a kategória, amelyet »testi tárgyak kölcsönös elhelyezkedéseként« jelölünk. Ehhez a kategóriához kapcsolódnak az euklidesi geometria térfogalmai és fogalomrendszere. A (nyugvó) testi objektumok elhelyezkedési törvényeinek megállapításánál a legfontosabb elem ezeknek az objektumoknak az érintkezése, ezen alapulnak a kongruencia és a dimenzió igen fontos fogalmai."[4]

A speciális és az általános relativitáselmélet nemcsak újból igazolta az állandóság és a változékonyság mozzanatainak egységét a térre és az időre vonatkozóan, hanem azt is megállapította, hogy a jelenségek kiterjedése és egymásmellettisége, tartama és változása mélyreható és konkrét összefüggésben van a mozgó anyag fizikai formáinak általános tulajdonságaival, s ennek az összefüggésnek a feltárása megmutatta a tárgyalt alapvető tér- és időjellemzők bizonyos viszonylagosságát.

Az a megállapított tény, hogy az anyagi jelenségek összefüggésének bizonyos törvényszerűségei visszatükröződnek a tér- és időformák tulajdonságaiban, kifejeződik a speciális relativitáselméletben.

[3] Ugyanott, 188—189. old.

[4] *A. Einstein:* A tér — a mező — éter problémája a fizikában. „Russzko-germanszkij vesztnyik nauki tyehnyiki", I. sz. Moszkva—Berlin 1930. 3. old.

A speciális relativitáselmélet annak alapján, hogy az inercia rendszerekben a fény terjedési sebessége állandó, a jelenségek térbeli és időbeli koordinálásának újabb törvényszerűségeit fedezte fel. Kiderült, hogy ez a koordinálás megköveteli a tér- és időjellemzők szerves összefüggését, s hogy ez az összefüggés az egyik vonatkozási rendszerről (más szóval a jelenségek koordinálásának rendszeréről) a másik vonatkozási rendszerre (a jelenségek koordinálásának másik rendszerére) való áttéréskor tárul fel.

Ezzel kapcsolatban fény derül az inercia rendszereknek a jelenségek objektív koordinálásában játszott különleges szerepére, amely abban fejeződik ki, hogy az egyik inercia rendszerből a másikba való áttéréskor megváltoztak a tér—időtulajdonságok és viszonyok.

A különálló jelenségek egyidejűségének viszonylagossága, a tér—időintervallum invariábilitása, az idő folyásának viszonylagos lelassulása és a méretek csökkenése a testek mozgásakor — mindez jellemzi azokat a sajátos tér—időformákat, amelyek tulajdonságaikban visszatükrözik a jelenségek összefüggésének törvényszerűségét. Annak jellemzésére, hogy a tér és az idő tulajdonságaikban visszatükrözik ezeket a törvényszerűségeket, a speciális relativitáselméletben a tér—időintervallum anyagiságának követelménye szolgálhat. Ez a követelmény ilyen feltételeket szab a metrikának: az intervallumnak fizikai anyaggal bírónak kell lennie a világ minden pontján, minden jelenséggel kapcsolatban, amelynek közös időkoordinátája van (az intervallum négyzetének pozitívnak kell lnnie). Ugyanígy az intervallumnak tisztán imagináriusnak kell lennie a világ minden pontján és minden olyan jelenséggel kapcsolatban, amelynek közös térkoordinátái vannak (ebben az esetben az intervallum négyzetének negatívnak kell lennie). Csakis ilyen feltételekkel érvényesül az okság törvénye. A metrika ily módon összefügg az okság törvényével.

Továbbá a speciális relativitáselmélet megállapította a térnek és az időnek azt a sajátosságát, amely szerint tulajdonságai közvetlenül összefüggnek azzal, hogy az elektromágneses mező terjedési sebessége az űrben abszolút és a fizikai egymásrahatások terjedési sebességének határa van.

Ennek a figyelemre méltó ténynek a fiziológiai jelentősége

abban rejlik, hogy a tér és az idő tulajdonságai, amelyek az anyagi jelenségek összefüggésének specifikus törvényszerűségeit tükrözik vissza, eszerint lényegileg függnek ennek a kölcsönös összefüggésnek minőségi és mennyiségi oldalától, az anyagi összefüggések megállapításának általános jellegétől. Tehát az elektromágneses és más mezők terjedési sebességének abszolútsága és határa, amelyet a modern fizika fedezett fel, bizonyos mértékig jellemzi a térnek és az időnek mint olyan formáknak a lényegét, amelyek tulajdonságaikban a jelenségek közti összefüggés bizonyos általános törvényszerűségeit tükrözik vissza.

Végül meg kell jegyeznünk, hogy amikor a relativitáselmélet feltárja a tér—időtulajdonságok konkrét függését a mozgó anyag együttlétező és váltakozó állapotai közti összefüggés törvényszerűségeinek jellegétől, figyelembe kell vennünk, hogy maguk ezek a törvényszerűségek is az állandóság a változékonyság sajátos oldalait foglalják magukban.

A relativitáselmélet előtt a fizikában az a vélemény uralkodott, hogy az idő egydimenziós volta és egyirányúsága törvényének érvényesülésén belül nem történik semmi változás, hogy a tér minden részében homogén, az idő pedig csak egyenletesen folyik. A relativitáselmélet azonban kimutatta, hogy az idő különböző fizikai feltételek közt egyenlőtlenül „folyik", megváltoztatja „ritmusát", a tér pedig nem homogén és bizonyos szerkezete van, „görbült".

Ez azt jelenti, hogy az együttlétező és váltakozó anyagállapotok sajátosságainak megfelelően összefüggéseik törvényszerűségei is változnak, s fennáll a jelenségek tér- és időbeli összefüggéseinek strukturalitása. Ez, mint könnyen beláthatjuk, a térnek és az időnek már ismert általános ellentmondásosságán alapszik, amely itt bonyolultabban fejeződik ki. A tér kiterjedésének és szerkezetének egyszerű viszonya helyett itt az együttlétező jelenségek törvényszerű összefüggésének az azon belül végbemenő változásokhoz való viszonya bukkan elő.

Ugyanígy az időre vonatkozóan a tartamnak és az idő folyásának, az időmozzanatok váltakozásának viszonya helyett most a jelenségek általános állandó időbeli összefüggésének az időfolyás ritmusváltozásával való összefüggése lép fel. Ez a két mozzanat általánosul a tér—idő egységes fogalmában a relativitás-

elméletben, a tér- és időkontinuum metrikai szerkezetére vonatkozó általános elképzelésben.

A tér és az idő modern fizikai elméletében — a relativitáselméletben — így konkretizálódik a tér és az idő ellentmondásos mivolta, valamint az a körülmény, hogy az anyag e létformáinak tulajdonságaiban az együttlétező és váltakozó állapotok összefüggésének törvényszerűségei tükröződnek vissza.

Az emberi észnek mindezek az eredményei, amelyek feltárják a tér és az idő lényegét, azt jelentik, hogy az ember mind mélyebben megismeri a tér és az idő dialektikus materialista természetét, újból igazolják az anyag e létformái marxista—leninista értelmezésének helyességét.

V. FEJEZET

A TÉR ÉS AZ IDŐ FOLYTONOSSÁGA ÉS MEGSZAKÍTOTTSÁGA

2. §. A tér és az idő folytonosságának és megszakítottságának dialektikus materialista értelmezése

Azon fordul meg a dolog, hogy az anyag, a tér és az idő folytonosságának, megszakítottságának dialektikus materialista elképzelése korántsem követeli meg sem az anyag, a tér és az idő végtelen megosztottságát, sem pedig a végtelen osztás lehetőségét. E probléma megoldása csakis a minőségi és a mennyiségi változások egységéről szóló dialektikus tanítás alapján lehetséges.

Könnyen beláthatjuk, hogy a kontinuitás fogalma a valóságban nem jelent mást, mint az adott minőség megmaradását egy meghatározott mennyiségi változás folyamán. A dolog, a jelenség csak annyiban létezik folytonosan, amennyiben megőrzi minőségét. A folytonosság hiánya pedig a dolog, a jelenség, a folyamat létezésében ezek minőségi állapotainak a megváltozása. Tehát a valóság csak annyiban nem folytonos, amennyiben különböző minőségű, és annyiban folytonos, amennyiben egyminőségű. Ily módon, amikor a mennyiség változását vizsgáljuk, ez csak a minőség megszakítottságával összhangban jelenik meg

folytonosként. A minőségi változás a folytonosság megszűnése, a megszakítottság következménye. A folytonosban tehát nem más nyilvánul meg, mint a minőség megmaradása a mennyiségi változás mellett. A nem folytonosban megnyilvánul a minőség változékonysága mint a mennyiségi változások következménye. Engels külön utalt arra, hogy az új atomisztika az általános szóbeszéd helyett, amely szerint az anyag csak diszkrét, az anyag diszkrét voltát (az atomokat, a tömegeket, az égitesteket) mint különböző csomópontokat vizsgálja, amelyek az anyag létezésének különböző minőségi formáit meghatározzák.

Ezek a megállapítások nemcsak a mozgó anyag fizikai formáira érvényesek, hanem a szerves természet és a társadalmi élet jelenségeire is. Így például bármely társadalmi-gazdasági alakulat csak annyiban létezik *folytonosan*, amennyiben mint konkrét alakulat megőrzi minőségi meghatározottságát. A társadalmi-gazdasági alakulat (például a kapitalista alakulat) minőségének megváltozása az alakulat folytonosságának megszűnését, új (szocialista) alakulatba való átmenetét jelenti.

Mivel a mennyiségi és a minőségi változások mindig egységben jelentkeznek, amikor valamely dolgot mennyiségileg jellemzünk, mindig beszélünk másik oldaláról, minőségéről is. Amikor például azt mondjuk: 5 liter, 100 ember, a tudatosság magas foka stb., a mennyiség mellett megemlítjük a nagyság minőségi természetét is, de éppen az adott mennyiségét, nem pedig az egész tárgyét. A dolog mennyiségi jellemzésének példáján felfedezzük a diszkontinuitás és a kontinuitás egységét is. Amikor például azt mondjuk: 100 centiméter, nemcsak a „száz" diszkrét voltára, hanem a „centiméterek" folytonosságára is utalunk.

Tehát a diszkontinuitás és a kontinuitás fogalmának csak a mennyiségi változásra vonatkozóan van értelme, de okvetlenül a minőséggel való összefüggésében. A minőség megmaradása vagy változása határozza meg a változás folytonos vagy nem folytonos jellegét. Amikor azt mondják, hogy valamely nagyság megszakított és szakadatlan (például a pontokból álló vonal), ezzel azt feltételezik, hogy a változás folyamán szabad az átmenet az egyik minőségi állapotból a másik minőségi állapotba, nevezetesen a vonalról a pontra. A vonalnak egészen parányi részecskékre való felosztása feltételezi, hogy a felosztás bármely

eredménye mégis része lesz a vonalnak, bár a pont már nem szokásos része a vonalnak, hanem végtelenül kicsiny része.

Effajta végtelen és folytonos felosztásról rendszerint elvontan beszélünk, feltételezve, hogy korlátozatlan mennyiségi változás esetén a minőségnek meg kell maradnia. Könnyen beláthatjuk, hogy ez a feltevés megint csak ellenkezik a mérték törvényének elismerésével, vagyis a mennyiségi változások minőségi változásokba való átmenete törvényének elismerésével. Elfeledjük, hogy a mértéknek minden esetben korlátoznia kell a mennyiség változását, olyan új minőség kialakulására kell vezetnie, amelyre már nem alkalmazható a mennyiség változásának régi fogalma, mivel az új minőség egyszersmind új mennyiségekkel jár. Éppen e tétel mellőzésén alapulnak többek közt Zenon paradoxonai, amelyek feltételezik a tér és az idő végtelen oszthatóságát.

A tudomány a mi korunkban kimutatja, hogy a diszkontinuitásnak és a kontinuitásnak ezt az elvont képzetét nem alkalmazhatjuk sem az anyagra, sem az energiára, sem a térre és az időre. Előbukkan a fizikai anyag oszthatóságának (vagy folytonosságának) határa, minthogy létezik egy egész sereg elemi részecske — elektron, proton, mezon stb. A hatás osztódásának van egy végső határa, amelyet a *b* nagyság — a Planck-állandó — jellemez. A tér végtelen oszthatóságának képzete abszurd következtetésekre vezet: a pontszerű töltésnek (például az elektronnak) önmagára gyakorolt végtelen hatására stb.

Mindezek a példák igazolják, hogy van egy olyan mérték, amely az adott mennyiséget az adott minőséghez vonatkoztatva, korlátozza az adott mennyiség változásának határait mind a csökkenés, mind a növekedés vonalán.

Ily módon a folytonosság fogalmának csak annyiban van értelme, amennyiben nem folytonos elemei egy minőségűek, vagyis e fogalomnak csak meghatározott mérték határain belül van értelme. Ugyanígy a megszakítottság fogalma is egy a folytonossággal, éppen az *adott* folytonosságnak a megszakítása, vagyis azé a folytonosságé, amellyel a megszakítottság egységet alkot, más szóval, azonos mértékük van.

A megszakítottság és a folytonosság minőségi jellegének említett képzetei fölöttébb fontosak ahhoz, hogy helyesen, dialektikusan értelmezzük a tér és az idő megszakítottságának és foly-

tonosságának fogalmát. Nincs és nem lehet sem filozófiai, sem természettudományos alapunk ahhoz, hogy a térre és az időre vonatkoztatva elfogadjuk a megszakítottság és a folytonosság mechanikus változásának végtelen lehetőségét. Filozófiai szempontból azért volna ez tarthatatlan, mert az adott váltakozásban csak a „rossz" végtelenségnek és a mértéktörvény mellőzésének mozzanatai vannak meg. E felfogás természettudományos tarthatatlansága már abból is látszik, hogy a természettudomány egyre gyakrabban utal arra, hogy fizikai terünket 10^{-13} cm-en túl és az időt a 10^{-25} sec-on túl osztani problematikus, mert a természetben nem találunk olyan fizikai folyamatot, amely az említett határokon túl tovább tudná osztani a tér- és időintervallumokat.

Nem ragaszkodhatunk tehát a tér és az idő egy típusú kontinuitásához és diszkontinuitásához. Nem szabad elfelejtenünk, hogy a kettő egysége maga sem „folytonos" a mérték törvénye folytán, annak következtében, hogy szükségszerű a tér-időstruktúra minőségi változása a mozgó anyag minőségi állapotainak változásától, fejlődésétől függően. A mozgás minőségi diszkontinuitásával és mennyiségi kontinuitásával összhangban a tér és az idő is nem folytonos és folytonos. Ezért hibás Hegelnek az az állítása, hogy a tér és az idő, ugyanúgy mint az anyag, folytonos, mivel változásaik következtében nem következik be új minőségi állapot.

A folytonosság ilyen merőben helytelen, metafizikus értelmezése elkerülhetetlenül annak elismerésére vezet, hogy létezik valamilyen Newton-féle abszolút tér és idő. A valóságban viszont a mozgó anyagnak nincs valamilyen konkrét és ugyanakkor abszolút állapota, tehát nincsenek meg az ezeknek megfelelő abszolút tér—időformák sem. A mozgó anyag viszonylagos állapotainak viszonylagos tér—időformák felelnek meg. A tér—időformák minőségi meghatározottsága tehát a tér és az idő viszonylagos jellegét fejezi ki. Ez pedig azt jelenti, hogy a tér és az idő abszolút diszkontinuitásának és kontinuitásának absztrakt képzete — nem is szólva arról, hogy a „rossz" végtelenség elismerésén alapul — egyáltalán nem alkalmazható a konkrét tér—időformákra, mivel feltételezi az abszolút tér és idő létezését, ami nincs meg a reális világban.

A konkrét tér- és időformák abszolút folytonosságának és

megszakítottságának elismerése tehát szöges ellentétben van a valósággal, a tér és az idő abszolút és viszonylagos voltának, a minőségi és a mennyiségi változások egységének dialektikus materialista értelmezésével.

Mi hát a tér és az idő folytonosságának és megszakítottságának helyes, dialektikus materialista értelmezése? Mielőtt erre a kérdésre válaszolnánk, meg kell mondanunk, hogy e két fogalomnak ebben az esetben nem egy, hanem több értelme van, s most mindegyiket külön szemügyre vesszük.

A tér és az idő — mint a mozgó anyag létformái — folytonosságának és megszakítottságának első és legáltalánosabb fogalma értelmét tekintve megegyezik a tér és az idő abszolút és viszonylagos voltának fogalmaival.

Nevezetesen: a tér és az idő mint a mozgó anyag létezésének egyetemes, elengedhetetlen formái abszolút természetük folytán ebben az értelemben folytonosak is, mivel *folytonosan* kísérik a mozgó anyag létezését, alapvető feltételek, amelyek nélkül az anyag nem létezhet. De mivel *formái* a mozgó anyag létezésének, természetükben, lényegükben és tulajdonságaikban tartalmuk, a mozgó anyag határozza meg őket, s szükségszerűen minőségileg változnak a mozgó anyag meghatározott minőségi állapotaitól függően. A tér—időstruktúráknak ebben az elkerülhetetlen minőségi változásában nyilvánul meg viszonylagosságuk, de ugyancsak itt jelentkezik e struktúráknak, mint minőségileg különböző struktúráknak (például a makrokozmosz, a kozmosz, a mikrokozmosz stb. tér—idő struktúráinak) megszakítottsága is. Ha tehát a legáltalánosabb szemszögből vizsgáljuk a dolgot, megállapíthatjuk, hogy a tér és az idő abszolút és viszonylagos volta egyszersmind folytonosságukat és megszakítottságukat is kifejezi.

Komoly figyelmet érdemel azonban annak tisztázása, hogy a konkrét tér—időstruktúrákat illetően mi a tér és az idő folytonosságának és megszakítottságának a filozófiai értelme.

Bár az *abszolút* diszkontinuitás és a kontinuitás képzete szerintünk nem alkalmazható a konkrét tér—időformákra, mégis pontosabban meg kell határoznunk fogalmukat a térre és az időre vonatkozóan. Fennmarad-e ebben az esetben összefüggésük a minőségi és mennyiségi változásokkal? Vitathatatlanul, igen. Miben nyilvánul meg ez ebben az esetben?

Mint ahogy nem érthetjük meg a tér és az idő abszolút és viszonylagos volta kérdésének lényegét, ha elvonatkoztatunk a mozgó anyag abszolút és viszonylagos voltának helyes értelmezésétől, ugyanúgy nem oldhatjuk meg a tér és az idő diszkontinuitásának és kontinuitásának kérdését sem, ha nem vesszük figyelembe ezek összefüggését az anyagi folyamatok mozgásának diszkontinuitásával és kontinuitásával.

Ebben az értelemben az anyagi jelenségek és folyamatok kontinuitása, más szóval (mint már tisztáztuk) minőségi megmaradásuk, együtt jár létezésük megfelelő tér—időformáinak kontinuitásával is. Az anyagi állapotok diszkontinuitásba viszont, vagyis minőségi különféleségük, változásaik és átmeneteik szaggatott gradációt visznek a tér—időformákba. Az együttlétező testek és tárgyak véges kiterjedése így szaggatottságot visz a tér általános kiterjedésébe. Például az asztal, az épület, a földparcella stb. kiterjedésének szaggatottsága szaggatottságot visz abba a térbe, amelyben léteznek. Ugyanígy a jelenségek időben véges létezése, kezdete és vége, szaggatottságot visz az időtartamba, az időfolyamba, amelyben léteznek. Az anyagi jelenségek e tulajdonságain alapul minden tér- és időmérték, a fény hullámhossz, az óra, a nap stb. alkalmazása.

A másik értelemben a tér és az idő kontinuitása és diszkontinuitása összefügghet a tér és az idő ellentmondásos mivoltával.

Amint láttuk, a tér ellentmondásossága abban rejlik, hogy benne egységben jelentkeznek a kiterjedésesség és a strukturalitás tulajdonságai, az idő ellentmondásossága pedig abban, hogy benne egységben vannak a tartam és a folyás, a mozzanatok váltakozásának tulajdonságai.

A tér kiterjedésességének és az idő tartamosságának tulajdonságai természetesen összefüggnek a tér és az idő folytonos oldalával. Ugyanígy a tér strukturalitásának és az idő folyásának, a mozzanatok váltakozásának tulajdonságai a tér és az idő diszkontinuitásával, megszakítottságával vannak összefüggésben. A materialista értelmezés szempontjából — amely szerint a tér és az idő az anyag létformái, amelyek lényegükben és tulajdonságaikban az anyagi jelenségek összefüggésének törvényszerűségeit tükrözik vissza — a diszkontinuitás és a kontinuitás fogalmai egyszersmind kifejezik a változékonyság és az állandóság mozzanatainak egységét is e törvényszerűségeken belül. Az

együttlétező jelenségek közti összefüggés és a váltakozó állapotok közti összefüggés meghatározott típusának megmaradása a tartalma a tér és az idő folyamatosságának. Ugyanígy az együttlétező jelenségek közti összefüggés és a váltakozó állapotok közti összefüggés típusának változása a tér és az idő diszkontinuitását fejezi ki.

Így például, amikor a folytonos vonalat szaggatott, korlátolt darabokra, és végül pontokra osztjuk, absztrakt formában képzeljük el az együttlétező jelenségek közti összefüggés típusának változását, amely a vonalról a vonaldarabra, s megfordítva, a vonaldarabról a vonalra való átmenetkor végbemegy. Hasonló képet figyelhetünk meg akkor is, ha az időt osztjuk egyes intervallumokra. Ebben az esetben elvi jelentőségű a vonalról a pontra és az intervallumról a pillanatra való átmenet. A pont és a pillanat nem egyszerűen minden tér és minden idő eltűnését jelenti, hanem azt jelzi, hogy elérkeztünk az *adott* tér- és időstruktúrák határaihoz. Mint alább látni fogjuk, a modern fizika számos érvet szolgáltat ahhoz a feltevéshez, hogy a makroszkopikus tér—időstruktúra határa a mikrokozmoszban azon a területen fedezhető fel, amelyet a 10^{-8} —10^{-13} cm-es kiterjedés és a 10^{-25} sec-os intervallum jellemez. Ez a határ egyelőre nem világos a másik irányban, a tér- és időmértékeknek kozmikus térben való növekedése irányában. E határt a kozmológia további kutatásainak kell megállapítania.

V. I. Szvigyerszkij: Tér és idő
Gondolat Kiadó 1959.
84—93., 143—148. old.

2. téma

Az anyag és a tudat

ENGELS

A TERMÉSZET DIALEKTIKÁJA

A MUNKA RÉSZE A MAJOM EMBERRÉ VÁLÁSÁBAN

A munka minden gazdagság forrása, mondják a politikai gazdászok. Csakugyan az — a természet mellett, amely számára az anyagot szolgáltatja, melyet gazdagsággá változtat. De végtelenül több is még ennél. A munka minden emberi élet első alapfeltétele, mégpedig olyan fokban, hogy bizonyos értelemben azt kell mondanunk: a munka teremtette meg magát az embert.

Több százezer évvel ezelőtt, annak a Föld-korszaknak egy pontosan még meg nem határozható szakaszában, amelyet a geológusok harmadkornak neveznek, feltehetőleg a vége felé, élt valahol a forró földövön — valószínűleg egy nagy, ma az Indiai-óceán fenekére süllyedt szárazföldön — egy különösen magas fejlettségű emberszabású majom-nemzedék. Darwin megközelítőleg leírta ezeket az őseinket. Tetőtől-talpig szőr fedte őket, szakálluk és hegyes fülük volt, és falkákban fákon éltek.

Bizonyára mindenekelőtt életmódjuktól indíttatva, amely a mászásnál más ügyleteket jelöl ki a kéznek, mint a lábnak, ezek a majmok a sík földön kezdtek leszokni a kéz segítségülvételéről a járás közben és mindinkább felegyenesedett járást vettek fel. *Ezzel megtörtént a majomtól az emberhez való átmenet döntő lépése.*

Minden ma még élő emberszabású majom tud felegyenesedve állni és csupán két lábon tovamozogni. De csak szükség esetén és felettébb gyámoltalanul. Természetes járásuk félig-felegyenesedő helyzetű és a kezek használatát is magában foglalja. Legtöbben öklük bütykeit a földre támasztják és testüket behúzott

lábakkal átlendítik hosszú karjaik között, mint a mankón járó béna. Egyáltalában a majmoknál még ma is megfigyelhetünk minden átmeneti fokot a négykézláb járástól a kétlábon járásig. De ez utóbbi egyiküknél sem lett több szükségmegoldásnál.

Annak, hogy a felegyenesedett járás szőrös elődeinknél először szabállyá és idővel szükségszerűséggé váljék, az volt az előfeltétele, hogy a kezekre időközben egyre több más irányú tevékenység hárult. A majmoknál is uralkodik már a kéz és a láb felhasználásának bizonyos megosztása. A kezet, mint már említettük, a mászásnál másképpen használják, mint a lábat. Kiváltképp a táplálék leszakítására és megfogására szolgál, amint ez már alacsonyrendű emlősöknél is mellső lábaikkal történik. Kezével épít sok majom fészket a fákon, vagy akár, mint a csimpánz, tetőt az ágak között az időjárás elleni oltalmul. Ezzel ragad husángot ellenségeivel szembeni védekezésül, vagy bombázza őket gyümölcsökkel és kövekkel. Ezzel hajt végre fogságban egynémely egyszerű, az embertől ellesett műveletet. De éppen itt mutatkozik meg, mekkora távolság van a még leginkább emberszabású majmoknak is a fejletlen keze és a sok évszázezred munkájában magasan kiképződött emberkéz között. A csontok és izmok száma és általános elrendezése megegyezik a kettőnél; de a legalacsonyabb fokon álló vadember keze száz és száz műveletet tud elvégezni, amelyet semmilyen majomkéz nem csinál utána. Sok majomkéz még a legdurvább kőkést sem készítette el.

A műveletek, melyekhez elődeink a majomtól az emberhez való átmenetben sok évezred folyamán fokozatosan megtanulták kezüket hozzáidomítani, ennélfogva eleinte csak nagyon egyszerűek lehettek. A legalacsonyabb fokon álló vademberek, még azok is, akiknél egy inkább állati állapotra való visszaesést és egyidejű testi visszafejlődést tételezhetünk fel, még mindig sokkal magasabban állnak, mint ezek az átmeneti lények. Mígnem emberkéz az első kovakövet késsé feldolgozta, olyan időközök telhettek el, melyekhez képest az előttünk ismert történelmi idő jelentéktelennek tűnik fel. De a döntő lépés megtörtént: *a kéz szabaddá vált* és most már új meg új jártasságokat szerezhetett meg, az ezzel megszerzett nagyobb hajlékonyság pedig öröklődött és gyarapodott nemzedékről nemzedékre.

Ily módon a kéz nemcsak szerve a munkának, hanem *annak*

terméke is. Csak munka révén, az egyre újabb műveletekhez való hozzáidomulás révén, az izmok, szalagok és hosszabb időközök során a csontok ezáltal megszerzett különleges kiképződésének átöröklése révén és ennek az öröklött kifinomulásnak új, mind bonyolultabb műveletekre való folyton megújuló alkalmazása révén tett szert az emberkéz a tökéletességnek arra a magas fokára, amelyen Raffaello festményeit, Thorvaldsen szobrait, Paganini zenéjét elővarázsolhatta.

De a kéz nem volt egymagában. Csak egyes tagja volt egy egész, szerfelett összetett szervezetnek. És ami a kéznek javára vált, javára vált az egész testnek is, melynek szolgálatában dolgozott — mégpedig kettős módon.

Először a növekedés korrelációja törvényének következtében, ahogy ezt Darwin nevezte. E törvény szerint egy szerves lény egyes részeinek meghatározott formái mindig más részek bizonyos formáihoz kapcsolódnak, amelyek látszólag semmi összefüggésben nincsenek velük. Így minden állatnak, amelynek vörös vérsejtjei sejtmagnélküliek és amelynek nyakszirtjét az első hátgerinccsigolyával két ízület (condylus) köti össze, kivétel nélkül tejmirigyei is vannak az ivadékok szoptatására. Így emlősöknél a hasított pata szabályszerűen együtt jár a kérődzéshez való összetett gyomorral. Meghatározott formák változásai maguk után vonják más testrészek formájának változásait, anélkül, hogy az összefüggést meg tudnók magyarázni. Egészen fehér, kék szemű macskák mindig vagy majdnem mindig süketek. Az emberkéz fokozatos kifinomodása és a lábnak a felegyenesedett járásra való, ezzel lépést tartó kiképződése kétségtelenül ilyen korreláció révén is visszahatott a szervezetnek más részeire. De ezt a behatást még túlontúl kevéssé vizsgálták meg, semhogy itt többet tehetnénk, mint hogy általánosságban megállapítjuk.

Sokkal fontosabb ennél a kéz fejlődésének közvetlen, kimutatható visszahatása a szervezet egyéb részeire. Mint már mondtuk, majomszerű őseink társas lények voltak; szemmel láthatólag lehetetlen, hogy az embert, ezt a leginkább társas állatot, egy nem-társas közvetlen elődtől származtassuk le. A kéz kiképződésével, a munkával kezdődő uralom a természet felett a haladás minden újabb lépésénél tágította az ember látókörét. A természeti tárgyakon folyvást új, addig ismeretlen tulajdonsá-

gokat fedezett fel. Másfelől a munka kiképződése szükségképpen hozzájárult ahhoz, hogy a társadalom tagjai szorosabban egymáshoz kapcsolódjanak, amennyiben megszaporította a kölcsönös támogatás, a közös együttműködés eseteit és ennek az együttműködésnek a hasznosságát minden egyed számára egyre jobban tisztázta. Röviden, a létrejövő emberek oda jutottak, hogy *mondanivalójuk* volt egymásnak. A szükséglet megteremtette a maga szervét: a majom fejletlen gégéje lassan, de biztosan átalakult moduláció útján egyre fejlettebb modulációra, és a száj szervei fokozatosan egyik tagolt hangot a másik után tanulták meg kiejteni.

Hogy a beszéd keletkezésének ez a munkából és a munkával való magyarázása az egyetlen helyes magyarázat, azt bizonyítja az állatokkal való összehasonlítás. Ami kevés közölnivalójuk egymás számára ezeknek, még a legmagasabban fejletteknek is van, azt tagolt beszéd nélkül is tudják egymással közölni. A természeti állapotban egyik állat sem érzi hiányát, hogy nem tud beszélni vagy nem tudja az emberi beszédet megérteni. Nem így, ha az emberek már megszelídítették. A kutyának és a lónak az emberrel való érintkezésben úgy kifinomult a füle a tagolt beszédhez, hogy minden nyelvet könnyen megtanulnak érteni annyira, amennyire képzetkörük terjed. Megszerezték továbbá olyan érzések képességét, mint az emberekhez való ragaszkodás, hála stb., amelyek azelőtt idegenek voltak tőlük; és akinek gyakran volt dolga ilyen állatokkal, aligha zárkózhatik el az elől a meggyőződés elől, hogy elég esetben *most* hiányát érzik annak, hogy nem képesek beszélni, amin azonban, tekintettel nagyon is meghatározott irányban specializálódott hangszerveikre, sajnos nem lehet már segíteni. De ahol a szerv megvan, bizonyos határokon belül ez a képességhiány is elesik. A madarak szájszervei minden bizonnyal a lehető leginkább különböznek az emberéitől, és mégis a madarak az egyetlen állatok, amelyek megtanulnak beszélni; és a legutálatosabb hangú madár, a papagáj beszél a legjobban. Ne mondja senki, hogy a papagáj nem érti, amit beszél. Persze tisztára csak, mert a beszédben és az emberi társaságban kedve telik, órák hosszat csacsogva ismételgeti egész szógazdagságát. De amennyire képzetköre terjed, annyira meg is tanulhatja érteni, amit mond. Tanítsunk meg egy papagájt gorombaságokra, úgy, hogy képzete legyen a je-

lentésükről (forró égövi országokból hazavitorlázó matrózok egyik fő szórakozása); ingereljük fel és csakhamar azt találjuk, hogy gorombaságait ugyanolyan jól fel tudja használni, mint egy berlini zöldségeskofa. Ugyanez a helyzet, ha ínyencfalatokat koldul.

Először a munka, utána és vele együtt a beszéd — ez az a két leglényegesebb ösztönzés, melyeknek befolyása alatt a majom agya fokozatosan átment az ember minden hasonlóság mellett sokkal nagyobb és tökéletesebb agyába. Az agynak a továbbképződésével azonban karöltve járt legközelebbi szerszámainak, az érzékszerveknek a továbbképződése. Ahogyan már a beszédet fokozatos kiképződésében szükségképpen kíséri a hallószerv megfelelő kifinomodása, úgy kíséri az agy kiképződését egyáltalában az összes érzékek kifinomodása. A sas sokkal messzebbre ellát, mint az ember, de az embernek a szeme sokkal többet meglát a dolgokon, mint a sasé. A kutya szimata sokkal finomabb, mint az emberé, de a kutya a századrészét sem különbözteti meg azoknak a szagoknak, amelyek az ember számára különböző dolgok meghatározott ismertetőjegyei. És a tapintásérzék, mely a majomnál még legdurvább kezdeteiben is alig létezik, csak magával az emberi kézzel, a munka által, képződött ki. —

Az agy és a szolgálatában álló érzékek, a mindinkább feltisztuló tudat, elvonatkoztató- és következtetőképesség fejlődésének visszahatása a munkára és a beszédre mindkettőnek folyton új lökést adott a továbbképződéshez; s ez a továbbfejlődés nem zárult le, amikor az ember végérvényesen különvált a majomtól, hanem különféle népeknél és különböző időkben, különböző fokban és irányban, olykor még helyi és időbeli visszaeséstől is megszakítva, nagyjában és egészében azóta hatalmasan előbbrehaladt; egyrészt nagy erővel hajtotta előbbre, másrészt határozottabb irányokba terelte egy a kész ember felléptével újonnan hozzájáruló elem — *a társadalom.*

Évek százezrei teltek el bizonyosan — a Föld történetében nem több, mint az emberi életben egy másodperc[1] —, míg a

[1] Egy e tekintetben elsőrangú tekintély, Sir. W. Thomson, kiszámította, hogy *százmillió évnél nem sokkal több* folyhatott le az idő óta, mikor a Föld már annyira lehűlt, hogy növények és állatok élhettek rajta. — *Engels jegyzete.*

fákon mászkáló majomfalkából emberi társadalom keletkezett. De végül is itt volt. És ismét mit találunk, mi a jellemző különbség majomfalka és emberi társadalom között? *A munka.* A majomfalka beérte azzal, hogy lelegelte tápkörzetét, melyet a földrajzi helyzet vagy szomszédos falkák ellenállása jelölt ki számára; vándorlásokat és harcokat kezdett, hogy új tápterületre tegyen szert, de képtelen volt a tápterületből többet kicsikarni, mint amit az természettől fogva nyújtott, legfeljebb tudattalanul trágyázta hulladékaival. Mihelyt minden lehető tápkörzet el volt foglalva, a majomnépesség nem szaporodhatott tovább; az állatok száma legfeljebb változatlan maradhatott. De minden állatnál magas fokú táplálékpazarlás folyik, és amellett a táplálékutánpótlás csírájában való kiölése. A farkas nem kíméli, mint a vadász, az őzünőt, amely jövőre gidákat adna neki; Görögországban a zsenge bozótot még felnövekedése előtt befaló kecskék az ország minden hegyét kopárrá legelték. Az állatoknak ez a „rablógazdálkodása" fontos szerepet játszik a fajták fokozatos átváltozásában, mivel kényszeríti őket, hogy a megszokottól eltérő táplálékhoz alkalmazkodjanak, ami által vérük más kémiai összetételt kap és egész testalkatuk fokozatosan más lesz, míg a már rögződött fajták kihalnak. Nem kétséges, hogy ez a rablógazdálkodás hatalmasan hozzájárult elődeink emberré válásához. Ez olyan majomfajnál, amely intelligencia és alkalmazkodóképesség dolgában valamennyi többit jóval felülmúlta, ennek arra kellett vezetnie, hogy a táplálék-növények száma egyre jobban kiterjedt, hogy a táplálék-növényeknek egyre több ehető része került fogyasztásra, egyszóval, hogy a táplálék egyre változatosabb lett, és vele a testbe kerülő anyagok is, az emberré válás kémiai feltételei. Mindez azonban még nem volt tulajdonképpeni munka. A munka szerszámok készítésével kezdődik. És mik a legrégibb szerszámok, amelyeket fellelünk? A legrégibbek — a történelemelőtti emberek fellelt hagyatékai és a legkorábbi történelmi népek, valamint a legnyersebb mostani vadak életmódja szerint ítélve? A vadászat és a halászat szerszámai, — az előbbiek egyúttal fegyverek is. Vadászat és halászat azonban előfeltételezik az átmenetet a puszta növényi tápláléktól az egyidejű húsfogyasztáshoz, és itt ismét az emberré válás egy lényeges lépése áll előttünk. *A hústáplálék* szinte kész állapotban tartalmazta a leglényegesebb anyagokat,

melyekre a testnek anyagcseréjéhez szüksége van; megrövidítette az emésztést és vele a többi vegetatív, a növényi életnek megfelelő folyamatokat a testben és ezzel több időt, több anyagot és több kedvet nyert a voltaképpeni állati (animális) élet tevékenysége számára. És minél inkább eltávolodott a létrejövő ember a növénytől, annál inkább emelkedett az állat fölé is. Ahogyan a húsevés melletti növényi táplálékra szoktatás a vad macskákat és kutyákat az ember szolgáivá tette, úgy járult hozzá lényegesen a növényi élelem melletti hústáplálékra rászokás ahhoz, hogy a létrejövő ember testi erőre és önállóságra tegyen szert. A leglényegesebb azonban a hústápláléknak az agyra való hatása volt, melyhez most az eddiginél sokkal bőségesebben jutottak el a táplálásához és fejlődéséhez szükséges anyagok, és amely ennélfogva nemzedékről nemzedékre gyorsabban és tökéletesebben kiképződhetett. A vegetariánus urak szíves engedelmével, az ember nem hústáplálék nélkül jött létre, és ha a hússal való táplálkozás minden előttünk ismert népnél valamilyen korban emberevéshez vezetett is (a berliniek elődei, a veletábok vagy vilcek a X. században még megették szüleiket), ez ma már mit sem számíthat.

A hústáplálék a haladás két újabb döntő jelentőségű lépéséhez vezetett: a tűz szolgálatba állításához és állatok megszelídítéséhez. Az előbbi még jobban megrövidítette az emésztési folyamatot, mivel az eledelt már úgyszólván félig megemésztve juttatta a szájba; az utóbbi bőségesebbé tette a hústáplálékot, mivel a vadászat mellett annak új, rendszeresebb beszerzési forrását nyitotta meg, ezenkívül pedig a tejben és termékeiben új, anyagkeveredés tekintetében a hússal legalábbis egyenértékű élelmiszert szolgáltatott. Így ez a kettő már közvetlenül is újabb eszköze lett az ember emancipációjának; közvetett hatásaikra egyesben-részletben rátérnünk túl messze vezetne itt, bármily nagy fontosságúak voltak is az ember és a társadalom fejlődése szempontjából.

Ahogyan az ember megtanulta, hogy minden ehetőt megegyen, éppúgy azt is megtanulta, hogy minden éghajlat alatt éljen. Elterjedt az egész lakható Földön, mint az egyetlen állat, amely önmagában a teljhatalommal rendelkezett ehhez. A többi állat, amely minden éghajlathoz hozzászokott, ezt nem önmagából, hanem csak az ember kíséretében tanulta meg: háziálla-

tok és élősdi rovarok. És az átmenet az őshaza egyenletesen forró éghajlatáról hidegebb vidékekre, ahol az év télre és nyárra oszlott, új szükségleteket teremtett: lakásra és ruházkodásra volt szükség a hideg és nedvesség elleni védekezésül, új munkaterületekre és ezzel új tevékenységekre, amelyek az embert mindjobban eltávolították az állattól.

A kéz, a beszélőszervek és az agy együttműködése — nem csupán minden egyes embernél, hanem a társadalomban is — egyre bonyolultabb műveletek elvégzésére, egyre magasabb célok kitűzésére és elérésére képesítette az embert. Maga a munka nemzedékről nemzedékre más, tökéletesebb, sokoldalúbb lett. A vadászathoz és állattenyésztéshez a földművelés járult, ehhez a fonás és a szövés, a fémek feldolgozása, a fazekasság, a hajózás. A kereskedelem és az ipar mellé végül művészet és tudomány lépett, törzsekből nemzetek és államok lettek. Kifejlődött a jog és a politika, és velük az emberi dolgok fantasztikus tükörképe az emberi fejben: a vallás. Mindezekkel a képződményekkel szemben, melyek elsősorban a fej termékeiként jelentkeztek, és amelyek az emberi társadalmakon uralkodni látszottak, háttérbe szorultak a dolgozó kéz szerényebb termékei; mégpedig annál is inkább, mert a munkát tervező fej már a társadalom igen korai fejlődési fokán (pl. már az egyszerű családban) a tervezett munkát elvégeztethette mások kezével, nem a magáéval. A fejnek, az agy fejlődésének és tevékenységének tulajdonították a gyorsan haladó civilizáció minden érdemét; az emberek hozzászoktak ahhoz, hogy tevésüket gondolkodásukból magyarázzák, nem pedig szükségleteikből (amelyek persze a fejben tükröződnek, tudatosulnak) — és így keletkezett idővel az az idealista világszemlélet, amely nevezetesen az ókori világ letűnése óta uralkodott a fejekben. Még most is olyannyira uralkodik, hogy a darwini iskola legmaterialistább természetkutatói sem tudnak még világos elképzelést alkotni maguknak az ember keletkezéséről, mert ez alatt az ideológiai befolyás alatt nem ismerik fel azt a szerepet, amelyet a munka játszott ebben.

Az állatok, mint már jeleztük, tevékenységükkel éppúgy megváltoztatják a külső természetet, ha nem is ugyanabban a mértékben, mint az ember, és környezetüknek ezek az általuk végbevitt változásai, mint láttuk, megint változtatóan visszahatnak

e változások szerzőire. Mert a természetben semmi sem történik elszigetelten. Minden hat a másikra és fordítva, és többnyire ennek a mindenoldalú mozgásnak és kölcsönhatásnak az elfelejtése akadályozza meg természetkutatóinkat abban, hogy a legegyszerűbb dolgokban tisztán lássanak. Láttuk, hogyan akadályozzák meg a kecskék Görögország újraerősödését; Szent-Ilonán az első odahajózók által partra tett kecskéknek és disznóknak sikerült a sziget régi vegetációját szinte teljesen kiirtani, és így előkészítették a talajt, amelyen a későbbi hajósok és gyarmatosok által odavitt növények elterjedhettek. De amikor az állatok tartós behatást gyakorolnak környezetükre, ez szándék nélkül történik, és magukra ezekre az állatokra nézve is, véletlen valami. Minél jobban eltávolodnak azonban az emberek az állattól, a természetre gyakorolt hatásuk annál inkább ölti meghatározott, előre ismert célokra irányuló, előre megfontolt, tervszerű cselekvés jellegét. Az állat megsemmisíti egy földterület vegetációját, anélkül, hogy tudná, mit tesz. Az ember megsemmisíti azért, hogy a szabaddá vált talajba mezei terményeket vessen, vagy fákat és venyigéket ültessen, amelyekről tudja, hogy a sokszorosát fogják meghozni annak, amit elvetett. Haszonnövényeket és háziállatokat visz át egyik országból a másikba, és így egész világrészek vegetációját és állati életét megváltoztatja. Sőt mi több. Mesterséges tenyésztés által növények és állatok úgy megváltoznak az ember keze alatt, hogy felismerni sem lehet őket. A vadnövényeket, amelyekből gabonafajtáink származnak, mindeddig hiába keresik. Hogy a még egymás között is annyira különböző kutyáink vagy éppoly számos lófajaink melyik vadállattól származnak, még mindig vitás.

Magától értetődik egyébként, hogy eszünkbe sem jut elvitatni az állatoktól a tervszerű, előre megfontolt cselekvésmód képességét. Ellenkezőleg. Tervszerű cselekvésmód csírájában létezik már mindenütt, ahol protoplazma, élő fehérje létezik és reagál, azaz meghatározott, bárha mégoly egyszerű mozgásokat hajt végre kívülről jövő meghatározott ingerek következményeként. Ilyen reakció végbemegy ott is, ahol még semmiféle sejt nem áll fenn, nemhogy idegsejt. Az a mód, ahogy a rovarevő növények zsákmányukat elfogják, bizonyos vonatkozásban szintén úgy jelenik meg, mint ami tervszerű, noha teljességgel tudattalan. Az állatoknál a tudatos, tervszerű akció képessége az idegrend-

szer fejlődésének arányában fejlődik ki és az emlősöknél már magas fokot ér el. Az angol rókahajtó-vadászaton naponta megfigyelhetjük, milyen pontosan tudja a róka felhasználni nagy helyismeretét, hogy megszabaduljon üldözőitől, és milyen jól ismeri és használja a talaj minden olyan előnyét, mely a nyomot megszakítja. Az emberrel való érintkezés révén magasabb fejlettségű háziállatainknál nap mint nap megfigyelhetünk ravasz csínyeket, amelyek egészen azon a fokon állanak, mint az emberi gyermekek csínyjei. Mert ahogyan az emberi csíra fejlődéstörténete az anyaméhben csak rövidített ismétlése állati őseink millió éves testi fejlődéstörténetének a féregtől kezdve, ugyanúgy az emberi gyermek szellemi fejlődése — csak még inkább rövidített — ismétlése ugyanazon ősök, legalábbis a későbbiek, intellektuális fejlődésének. De valamennyi állat valamennyi tervszerű cselekvésének sem sikerült akaratuk bélyegét rányomni a Földre. Ehhez az ember kellett.

Röviden, az állat csupán *felhasználja* a külső természetet és egyszerűen jelenlétével hoz létre benne változásokat; az ember a változtatásaival céljai szolgálatába állítja a természetet, *uralkodik* rajta. És ez a végső lényegi különbsége az embernek a többi állattól, és ismét a munka az, ami ezt a különbséget előidézi.

De azért ne kérkedjünk túlságosan a természeten aratott emberi győzelmeinkkel. A természet minden ilyen győzelemért bosszút áll rajtunk. Bár mindegyiknek a következményei elsősorban azok, amelyekre számítottunk, de másod- és harmadsorban egészen más, előre nem látott hatásai vannak, amelyek ezeket az első hatásokat nagyon is gyakran megszüntetik. Azok az emberek, akik Mezopotámiában, Görögországban, Kis-Ázsiában és egyebütt kiirtották az erdőket, hogy művelés alá vehető földhöz jussanak, nem is álmodták, hogy ezzel megvetették ez országok mostani pusztasággá válásának alapját, mivel az erdőkkel együtt megfosztották őket a nedvesség gyűjtőközpontjaitól és tartályaitól. Az alpesi olaszok, mikor a fenyveseket, amelyeket a hegység északi lejtőjén oly gondosan ápolnak, a déli lejtőn elhasználták, nem is sejtették, hogy ezzel a maguk területén megfosztották gyökereitől a havasi pásztorgazdaságot; még kevésbé sejtették, hogy ezáltal hegyi forrásaiktól az év legnagyobb részének tartamára megvonták a vizet, hogy ezek

az esőzés idején annál dühödtebb áradatokkal öntsék el a síkságot. Akik a burgonyát elterjesztették Európában, nem tudták, hogy a lisztes gumókkal egyúttal a görvélykórt is elterjesztik. És ily módon minden lépés eszünkbe juttatja, hogy korántsem úgy uralkodunk a természeten, mint ahogy a hódító egy idegen népen uralkodik, mint olyan valaki, aki a természeten kívül áll, — hanem hogy hússal és vérrel és aggyal hozzá tartozunk és kellős közepében állunk, és hogy egész rajta gyakorolt uralmunk abban áll, hogy túltéve minden más lényen, a törvényeit fel tudjuk ismerni és helyesen alkalmazni.

És csakugyan napról napra jobban megtanuljuk helyesen megérteni törvényeit és felismerni a természet hagyományos menetébe való beavatkozásaink közelebbi és távolabbi utóhatásait. Nevezetesen a természettudomány e századi hatalmas előrehaladásai óta mindinkább módot kapunk arra, hogy legalábbis legközönségesebb termelési cselekvéseink távolabbi természeti utóhatásait is megismerjük és ezzel megtanuljunk uralkodni rajtuk. De minél inkább történik ez meg, annál inkább fogják az emberek magukat megint nemcsak egynek érezni, hanem egynek tudni is a természettel, és annál lehetetlenebbé válik az az értelem- és természetellenes elképzelés a szellem és anyag, ember és természet, lélek és test közötti ellentétről, amely a klasszikus ókor lehanyatlása óta Európában feltűnt és a kereszténységben elérte legmagasabb kiképződését.

De ha már ahhoz is évezredek munkája kellett, míg valamelyest megtanultuk kiszámítani a termelésre irányuló cselekvéseink távolabbi *természeti* hatásait, még sokkal nehezebb volt ez a cselekvések távolabbi *társadalmi* hatásait illetően. Említettük a burgonyát és kíséretében a görvély elterjedését. De mi a görvély azokhoz a hatásokhoz képest, amelyeket a munkásoknak burgonyatáplálékra való korlátozása egész országok néptömegeinek élethelyzetére gyakorolt, ahhoz az éhínséghez képest, amely 1847-ben a burgonyabetegség kíséretében Írországot sújtotta, amely a burgonya- és csaknem kizárólag burgonyaevő írek közül egymilliót a föld alá és kétmilliót a tengeren túlra űzött? Mikor az arabok megtanulták az alkohol lepárlását, álmukban sem jutott eszükbe, hogy ezzel megteremtették az egyik legfőbb szerszámot az akkor még fel sem fedezett Amerika őslakóinak a világból való kiirtására. És mikor aztán Ko-

lumbusz felfedezte ezt az Amerikát, nem tudta, hogy ezzel az Európában már régen túlhaladott rabszolgaságot új életre élesztette és megvetette a négerkereskedelem alapzatát. Azok az emberek, akik a XVII. és XVIII. században a gőzgép előállításán dolgoztak, nem sejtették, hogy elkészítették azt a szerszámot, amely majdnem minden másnál jobban forradalmasítja az egész világ társadalmi állapotait és nevezetesen Európában a gazdagságnak a kisebbség és a nincstelenségnek az óriási többség oldalán való koncentrálása által előbb a burzsoáziának megszerzi a társadalmi és politikai uralmat, azután pedig olyan osztályharcot hoz létre burzsoázia és proletariátus között, amely csak a burzsoázia megdöntésével és minden osztályellentét eltörlésével végződhetik. — De ezen a területen is megtanuljuk fokozatosan, hosszú, gyakran kemény tapasztalat árán és a történelmi anyag összeállítása és megvizsgálása útján, hogy tisztába jöjjünk termelő tevékenységük közvetett, távolabbi társadalmi *hatásaival, és ezzel megadatik számunkra a lehetőség,* hogy ezeknek a hatásoknak is uraivá és szabályozóivá váljunk.

De hogy ezt a szabályozást véghezvigyük, ehhez több kell a puszta felismerésnél. Ehhez eddigi termelési módunknak és vele együtt egész mostani társadalmi rendünknek teljes forradalmasítása kell.

Minden eddigi termelési mód csak a munka legközelebbi, legközvetlenebb haszonhatásának elérését célozta. A további, csak későbbi időben beálló — fokozatos ismétlődés és halmozódás révén hatékonnyá váló — következményeket teljesen elhanyagolták. A talaj eredeti közös tulajdona egyrészt az emberek olyan fejlődési állapotának felel meg, amely látókörüket egyáltalában a legeslegközelebbiekre korlátozta, és másrészt a rendelkezésre álló talaj bizonyos feleslegét előfeltételezte, amely bizonyos játékteret hagyott ennek az őserdei-eredeti gazdálkodásnak az esetleges rossz következményeivel szemben. Mikor ez a földfelesleg kimerült, a köztulajdon is lehanyatlott. De a termelés minden magasabb formája a népességnek különböző osztályokra való szétválása és ezzel uralkodó és elnyomott osztályoknak az ellentéte felé haladt előre; ezzel azonban az uralkodó osztály érdeke lett a termelés hajtó elemévé, amennyiben a termelés nem az elnyomottak legszűkösebb életfenntartására szorítkozott. A legteljesebben ez a Nyugat-Európában most uralkodó

tőkés termelési módban vivődött véghez. A termelés és csere felett uralkodó egyes tőkések csakis cselekvéseik legközvetlenebb haszonhatásával törődhetnek. Sőt, még ez a haszonhatás is — amennyiben a megtermelt vagy kicserélt cikk hasznáról van szó — teljességgel háttérbe szorul; az eladásnál elérendő profit lesz az egyetlen hajtórugóvá.

A burzsoázia társadalomtudománya, a klasszikus politikai gazdaságtan túlnyomóan csak a termelésre és cserére irányuló emberi cselekvéseknek a közvetlenül szándékolt társadalmi hatásaival foglalkozik. Ez teljesen megfelel annak a társadalmi szervezetnek, amelynek ez a tudomány elméleti kifejezése. Ahol egyes tőkések a közvetlen profit kedvéért termelnek és cserélnek, ott elsősorban csak a legközelebbi, legközvetlenebb eredmények jöhetnek tekintetbe. Ha az egyes gyáros vagy kereskedő a gyártott vagy bevásárolt árut csak a szokásos profitocskával is eladja, meg van elégedve és nem törődik vele, mi lesz ezután az áruból és annak vásárlójából. Éppígy nem törődik e cselekvések természeti hatásaival. A kubai spanyol ültetvényesek, akik a lejtőkön leégették az erdőket és a hamuban elég trágyát találtak igen jövedelmező kávécserjék *egy* nemzedéke számára — mit bánták ők, hogy utóbb a tropikus záporok az immár védtelen televényt magukkal sodorták és csak csupasz sziklát hagytak maguk után? A természettel, akárcsak a társadalommal kapcsolatban a mai termelési mód mellett túlnyomóan csak az első, legkézzelfoghatóbb eredményt veszik tekintetbe; és azután még csodálkoznak, hogy az erre irányuló cselekvések távolabbi utóhatásai egészen mások, többnyire egészen ellenkezők, hogy kereslet és kínálat összhangja azok poláris ellentétébe csap át, amint azt minden tízéves ipari ciklus lefolyása bemutatja, és amint Németország is átélte ennek egy kis előjátékát a „krach"-ban; hogy a saját munkára alapozott magántulajdon szükségszerűséggel továbbfejlődik a munkások tulajdonnélküliségévé, miközben minden birtok egyre inkább nem-munkások kezében koncentrálódik; hogy [. . .][2]

Marx—Engels Művei. 20. köt.
Budapest 1963.
449—459. old.

JE. V. SOROHOVA ÉS V. M. KAGANOV

A PSZICHOLÓGIA FILOZÓFIAI PROBLÉMÁI

5. A TUDAT PROBLÉMÁJA

A tudat problémája az egyik olyan csomópont, ahol találkoznak a filozófia, a fiziológia és a pszichológia. A tudat filozófiai jellemzése a tudat lényeges sajátosságainak s egyben legáltalánosabb keletkezési és fejlődési törvényszerűségeinek meghatározását tartalmazza. Egyébként a filozófia magát a tudat fogalmát a szó legtágabb értelmében használja mint általában a szellemi, a pszichikai szinonimáját.

Így ezzel a fogalommal találkozunk a filozófia alapkérdésének, a tudat és az anyag közötti viszony problémájának megfogalmazásánál is.

A tudat filozófiai — egyben legáltalánosabb — jellemzése úgy szól, hogy a tudat a magasrendűen szervezett anyag tulajdonsága, a valóság visszatükrözése. Ennek a jellemzésének a szaktudományok kiindulópontjának kell lennie a tudat vizsgálatában.

A tudat problémája több különböző tudomány képviselőit foglalkoztatja. De a probléma iránti mély érdeklődés ellenére még mindig számos kérdés megoldatlan, még nagyobb sokféle, olykor ellentétes nézettel találkozunk ezen a területen.

Mi itt a tudat pszichológiai jellemzésével fogunk foglalkozni, mégpedig e karakterisztikának azokkal a mozzanataival, amelyek a visszatükrözés e legmagasabb szintjének specifikus sajátosságait megszabják, s megvizsgáljuk, hogyan realizálódik itt a determinizmus dialektikus materialista elve.

Ebben az összefüggésben úgy jellemezhetjük a tudatot, mint az agynak azt a beszéddel összefüggő, kizárólag az emberre jellemző, legmagasabb rendű funkcióját, hogy általánosítva visszatükrözze a valóságot, s szabályozza az ember célirányos, tervszerű tevékenységét e visszatükrözés alapján. A tudatnak ebben a jellemzésében azok az általános filozófiai elvek az irányadók, amelyeket a pszichikus visszatükrözés bármely formájának értelmezésekor alkalmazunk, s másik kiindulópont pedig az agy-

működésre vonatkozó reflexelmélet. A tudat visszatükröző természete az a közös vonás, amely a tudatot bármely más pszichikus jelenségekkel rokonságba hozza. A fenti jellemzés jelzi egyszersmind a tudat sajátosságait is.

A környezet tudatosítása mindig úgy történik, hogy az ember összeveti a közvetlen benyomásokat a társadalmilag kidolgozott és szavakban rögzített általánosításokkal. A tudat specifikus szabályozó szerepe mutatkozik meg az ember célirányos cselekvésében. Az ember élettevékenységének legfőbb sajátossága a munka, a munka pedig azt követeli, hogy eredményeit az ember mint célt tudatosítsa. A tudat specifikus sajátossága, hogy nemcsak visszatükrözi a valóságot, hanem lehetővé teszi az ember számára, hogy irányítsa cselekedeteit a szükségleteinek kielégítését szolgáló tárgyak előállítására, életfeltételeinek megváltoztatására.

Amikor azt mondjuk, hogy a tudat a valóság visszatükrözésének legmagasabb rendű, csak az embernél megtalálható formája, nem úgy kell elképzelni a dolgot, mintha valamiféle külön folyamatként épülne rá az érzetekre és képzetekre. Lényegét tekintve a tudat a pszichikus tevékenységnek egy új, magasabb színvonala, amely az emberek társadalmi-történeti jellegű munkatevékenysége talaján keletkezett. A tudat a pszichikus tevékenység új minőségeként jött létre ugyanakkor, amikor az anyag biológiai mozgásformája talaján megszületett az új, a társadalmi mozgásforma. A tudat megjelenésében az ember új létformájának, a munkatevékenységnek a kialakulása és vele összefüggésben az objektív valóság visszatükrözésének új beszédformája játszotta a vezető szerepet. Az ember társadalmi életmódja és a kollektíva tagjainak nyelvi érintkezése volt az a tényező, amely az emberi agy visszatükröző munkájának radikális minőségi sajátosságait megszabta, s mélységesen különbözővé tette e folyamatot az állatok visszatükröző tevékenységétől.

Még ma is vitákra ad okot az a kérdés, hogy van-e az állatoknak tudata. Szerintünk ez álprobléma. Az igenlő válasz hívei rendszerint a tudat általános filozófiai fogalmával operálnak, hivatkoznak a marxizmus—leninizmus klasszikusainak azokra a kijelentéseire, amelyek jellemzik a visszatükrözés legáltalánosabb törvényszerűségeit. E felfogás hívei kitágítják a tudat fogalmát, nem tartják szem előtt a dialektikus materializmusnak

azt a követelményét, hogy fejlődésében kell szemlélni minden jelenséget, és előtérbe kell tolni keletkezésének specifikumából fakadó sajátosságait. Emiatt jutottak oda azok, akik igennel válaszolnak arra a kérdésre, van-e tudata az állatoknak, hogy elmossák a valóság emberi és állati visszatükrözése közötti minőségi különbségeket. Azzal a tétellel, hogy az állatoknak tudatuk van, többnyire a filozófiai irodalomban találkozunk. A legtöbb pszichológiai kutatás azonban tagadólag foglal állást ebben a kérdésben. Különösen meggyőzőek e tekintetben N. N. Ladigina-Kotsz kutatásai.

Az egyes ember tudatának és a társadali tudatnak törzsét az emberiség által felhalmozott és többé-kevésbé általánosított ismeretek alkotják. „A mód, ahogy a tudat van és ahogy valami a számára van — írta Marx —, a *tudás.*"[1] A szó azért lényeges a tudat számára, mert a tudat létformájául szolgál, mert benne öltenek alakot, benne objektiválódnak és általa aktualizálódnak azok az ismeretek, amelyek révén az ember egyre növekvő mértékben ismeri meg a környező valóságot és önmagát.

Az objektív valóság emberi tudatosítása voltaképpen nem egyéb, mint a pszichikus jelenség és az azt kiváltó reális tény közötti viszony feltárása. Az ember nem tudatosítja érzeteit, amíg meg nem állapítja, milyen külső tárgy, milyen inger váltotta ki ezt vagy azt az érzetet; mindaddig nem tud felelni arra a kérdésre, mit érez, mit él át. A fogalmi jelleg mint a pszichikus folyamatok új minősége, csakis az embernél tapasztalható. Pszichikuma az állatnak is van, de az nem képes az elvont gondolkodásra, nem tudja megállapítani a pszichikus jelenségeket kiváltó objektív okot, s az emberi pszichikumot jellemző egyéb specifikus sajátosságok is hiányoznak nála.

A tudat, vagyis mindenekelőtt a környező világ és önmaga tudatosítási folyamata, ott kezdődik, ahol megjelenik a szorosan ismeretelméleti értelemben vett kép, melynek révén a szubjektum előtt megjelenik a tárgy objektív tartalma. A képek, amelyek által a tárgyakat vagy jelenségeket tudatosítjuk, többé-kevésbé mindig általánosított jellegűek, a szóban objektiváltak.

Azzal, hogy rámutattunk a megismerési folyamatoknak a kül-

[1] *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1962. 110. old.

világ tudati visszatükrözésében betöltött fontos szerepére, még nem merítettük ki a tudat jellemzését, s nem tisztáztuk teljesen az ember visszatükröző tevékenységének rendszerében elfoglalt helyét. A filozófiai irodalomban a tudatot néha a megismerésre redukálják, azonosítják a gondolkodással. Néhány szerző a tudat gnoszeológiai aspektusát hangsúlyozva akarva-akaratlanul leszűkíti a tudat fogalmát, elszegényíti azt, és a tudat tartalmának jellemzésekor sok esetben beéri logikai struktúrájának feltárásával.

Az objektív valóságot nem valamilyen elvont ember, hanem az eleven, konkrét személyiség ismeri meg. Ez a személyiség pedig nemcsak megismer, hanem érez és cselekszik is. A pszichikus jelenségek egy meghatározott szubjektumban játszódnak le, az ő élményei. A pszichikus jelenségeknek egy meghatározott szubjektumhoz tartozásából fakad az ember visszatükröző tevékenységének szubjektív mozzanata. A tudat nemcsak ismeret, hanem átélés is. A tudat objektív tartalma úgy létezik az ember számára, mint a külvilág *őbenne* lejátszódó visszatükrözése, mint az ő élménye.

Az idealista pszichológia rendszerint a szubjektum élményeinek elemzésével kezdte a vizsgálatot. Emellett hangsúlyozták, hogy a pszichikainak a szubjektumhoz való tartozása a tudat lényegi és egyetlen jellemzője. Ez az elemzés rendszerint be is érte az élményekkel. Kiderült, hogy a tudat kezdettől fogva adva van mint olyan a szubjektum számára. Kijelentették, hogy ezt külső megnyilvánulásaiból nem lehet megismerni, csak mintegy belülről, introspekció útján ismerhető meg. Ezzel bezárult a kör.

A tudatra vonatkozó intellektualista elméletek át akarták törni ezt a kört, de nem tudták megoldani a reálisan létező ellentmondást, nem tudták felfedni a megismerés és a tudat, a megismerés és a tudaton belüli élmények közötti valóságos összefüggéseket. Az intellektualista koncepció képviselői egyszerűen elvetették azt az emocionális hátteret, amelyen a megismerő tevékenység kibontakozik, s a tiszta gondolkodás produktumaival operáltak. Ez a koncepció sem küzdötte le az idealizmust, csak áttette az egyik területről a másikra.

A kiút azonban nem ott keresendő, hogy valami módon egyensúlyba hozzuk a tudatban az élményt és a tudást, hanem ott,

hogy megértsük az élmény reális szerepét, jellemezni tudjuk a megismerési folyamat individuális, perszonális oldalát.

A megismerő és cselekvő embernek nem lehetnek csak ismeretei vagy csak élményei. Az ember a saját egyéni tapasztalatára vonatkoztatja a pszichikus folyamatnak az ismerettel kapcsolatos objektív tartalmát, egész életének kontextusában értékeli. Ebben a vonatkozásban tárul fel a külvilág folyamatainak és jelenségeinek igazi jelentése az ember számára.

A valóság emberi visszatükrözése és e visszatükrözésnek az emberi tevékenységet szabályozó szerepe elválaszthatatlan egymástól. A tudat szabályozó szerepe elsősorban az ösztönzés, a motiválás alakjában jelenik meg. Elsőrendű jelentőségű az a kérdés, hogy mi, milyen eszmei tartalom válik ösztönző erejűvé az ember számára. Abban a mértékben, ahogyan bizonyos eszmék az ember meggyőződésévé válnak, az ember közvetlenül kiváltott cselekvésről meghatározott motívumok alapján végrehajtott tettekre, tudatosított ösztönzésekre, felmért és elfogadott motívumokra tér át.

Az emberi tevékenység specifikus — tudati — szabályozási módja az emberi cselekvés célirányos jellegében jut kifejezésre, az embernek abban a lehetőségében, hogy tudatosított cél alakjában előre lássa cselekedetei eredményeit s e célnak megfelelően megtervezze magát a cselekvést.

Az introspektív pszichológia azzal kapcsolja ki a tudat és a valóság közötti összefüggés problémáját, hogy elszigeteli a tudatot a többi pszichikus jelenségtől. A problémát nem oldja meg a behaviourizmus sem, amely az introspektív pszichológiával szembeszállva egyszerűen elveti a tudatot, s csak a viselkedés külső jeleit hagyja meg az elemzés számára. Az introspektív pszichológia és a behaviourizmus is lényegileg zsákutcába jutott. A kiút ott keresendő, hogy a pszichikumot a maga egészében annak a valaminek tekintsük, amiben a meghatározott szituációkban cselekvő, konkrét ember visszatükrözi a külvilágot.

A tudat és a tevékenység viszonyát illető problémát pszichológiai megfogalmazása és tudományos megoldása számára támpontul szolgálnak a dialektikus materializmusnak az elmélet és a gyakorlat kapcsolatára vonatkozó Lenin által kifejtett tételei.

A dialektikus materializmus leküzdötte azt az idealista elképzelést, hogy ha az emberek tudatosan járnak el, ha gondolatuk

és akaratuk megelőzi a cselekvést, akkor ez, úgymond, azt bizonyítja, hogy a tudat elsődleges az anyagi valósághoz, a gyakorlathoz képest. A dialektikus materializmus az elmélet és gyakorlat egységét hangsúlyozza, s azt állítja, hogy az emberi gondolat válasz a mindenkori gyakorlat kérdéseire, hogy az emberek életmódja szabja meg gondolkodásmódjukat. Emellett a marxista filozófia nem tagadja a tudat aktivitását, hanem ellenkezőleg, hangsúlyozza ezt, s kutatja ennek az aktivitásnak az anyagi forrásait. Marx írta, hogy „a természet nem alkot gépet, gőzmozdonyt, vasutat, villanytávírót, szelfaktort stb. Mindez emberi tevékenység terméke; természeti anyag, amelyet az emberi akaratnak a természet feletti uralmi szerveivé, avagy ez akarat természeten belüli kivitelezésének szerveivé alakítottak át. Mindez — *az emberi agynak az emberi kéz által teremtett szerve;* az anyagi erőkké vált tudás".[2] Rendkívül szemléletesen és meggyőzően bizonyítják a modern tudomány és technika vívmányai és fejlődési perspektívái e tételek helyességét.

Csak a valóság visszatükrözésének legmagasabb formája, a tudat teszi lehetővé az ember számára, hogy alávesse cselekvéseit a fejében megszülető képzeteknek és fogalmaknak, s hogy ezenkívül „képzeletben" cselekedjék.

A társadalmi tudat létfenntartó jelentősége mindenekelőtt abban mutatkozik meg, hogy ez a tudat a társadalmi lét visszatükrözése útján szabályozza a társadalmi viszonyokat és az emberi társadalom viszonyát ehhez a léthez. Pontosan ez a létszükséglet hívta életre a tudatot az emberi társadalom történeti fejlődése folyamán.

Egyoldalú s ezért hibás is volna a tudatnak és a tevékenységgel való kölcsönös viszonyának jellemzése, ha beérnénk azzal, hogy megmutatjuk a tudatnak az ember tevékenységében betöltött szerepét. Ennek a kölcsönös viszonynak van egy másik oldala is, nevezetesen a tevékenység óriási hatást gyakorol a tudat kialakulására. A tudat fejlődésének elsőrendű tényezője a munka.

Így tehát azt mondhatjuk, hogy a tudatot az embernek a külvilághoz, önmagához, saját tetteihez és cselekvéseihez, bizonyos előre kitűzött célok elérésére irányuló tevékenységéhez való

[2] *Marx:* Kiadatlan kéziratok. Bolsevik, 1939. 11—12. sz. 63. old.

aktív viszonya jellemzi. A tudat ebben az értelemben nem más, mint az embernek az a képessége, hogy megértse a környező világot, az abban lezajló folyamatokat, saját gondolatait és tetteit, saját viszonyát a világhoz és önmagához. Az ember tudata tetteiben és cselekvéseiben, az egyes emberekhez és a társadalom egészéhez való viszonyában alakul ki és nyilatkozik meg.

A dialektikus materializmus azzal a felfogással, amely szerint a tudat a valóság passzívan szemlélődő visszatükrözése, azt az elképzelést szegezi szembe, hogy az embernek a külvilághoz fűződő kapcsolatai aktív jellegűek, hogy a tudat hathatós, tevékeny szerepet tölt be. A tudat — hangsúlyozta Lenin — nemcsak visszatükrözi a világot, hanem teremti is. Ember és természet viszonyában az a sajátos, hogy az ember a külvilágot előre kidolgozott terv szerint, tudatosan kitűzött célhoz igazodva alakítja. Ekkor a tudat bizonyos fokig az ember által a külvilágban előidézett változások okaként jelenik meg. Az ember nemcsak a külső körülményektől függ viselkedésében, hanem felelős is viselkedéséért, amelyet nemcsak egy vak szükségszerűség szab meg: ez a szükségszerűség bizonyos mértékig tudatosítható, s az ember viselkedése ebben az értelemben kisebb-nagyobb mértékben szabad.

A társadalmi fejlődésben érvényesülő objektív törvények megismerésének és kezelhetővé tételének folyamata egyszersmind az a folyamat, amelynek során az ember felismeri önnön szabadsága megvalósításának szükségszerűségét. A dialektikus materializmus nem az embernek azt az elvont lehetőségét látja a szabadságban, hogy fölébe emelkedjék a szabadságnak és diktálja neki a törvényeket, hanem azt a folyamatot, hogy a reális ember valóságosan úrrá lesz a reális körülmények fölött. A szocializmus korszakában s a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet során az ember a társadalom történetében soha nem látott mértékben igázza le a természet erőit s tudatosan használja fel a társadalmi fejlődés objektív törvényeit. Ez megteremti a feltételeket ahhoz, hogy az ember valósághoz való viszonyának tudatossága, szabadsága, alkotó jellege meredeken íveljen fölfelé. Határtalan lehetőségek nyílnak a szocializmusban a kizsákmányolástól megszabadult ember előtt azon a téren, hogy megismerje a természet és a társadalom objektív törvényeit, s maximális hatékonysággal használja fel e törvényeket

tervszerű, célszerű tevékenységében. De bármilyen mértékben megnő az ember szabadsága, tudata akkor is a rajta kívül és tőle függetlenül, objektíve létező valóság visszatükrözése lesz.

A dialektikus materializmusnak a determinizmusra vonatkozó felfogása így fest a tudati jelenségek területén. E felfogás lehetővé teszi, hogy feltárjuk az embernek a külvilágtól való függését s egyben a valósághoz való aktív, alkotó, átalakító viszonyának lényegét.

A Szovjetunió a szocializmusból a kommunizmusba való átmenet korszakába lépett. Ez a tény maga után vonja a tömegek társadalmi aktivitásának fokozódását, a dolgozók öntudatának hatalmas megnövekedését. A szubjektív tényező szerepe megnő a társadalmi fejlődésben. Ennélfogva napjainkban a tudat aktivitásának problémája nemcsak elméleti kérdés, hanem rendkívül nagy gyakorlati jelentősége is van. A Szovjetunió Kommunista Pártja történelmi jelentőségű XXII. kongresszusának anyaga és határozatai, az SZKP programja külön is foglalkoznak a dolognak ezzel az oldalával.

A dolgozók kommunista öntudatának kialakítása érdekében végzett munka elsőrendű jelentőségre tesz szert a kommunizmus általános kibontakozó építésének időszakában. A kommunista társadalom hazánkban való felépítésével kapcsolatos nagyszabású feladatok magas fokú öntudatot követelnek a néptömegektől.

„A magasabb munkatermelékenység megteremtése, a kommunista társadalmi viszonyok kialakulása és a kommunista együttélés szabályainak érvényesülése elképzelhetetlen a társadalomban élő valamennyi ember tudatosságának és kulturáltságának fejlődése nélkül. Minél magasabb fokú a társadalom tagjainak tudatossága, minél teljesebben és szélesebb körben bontakozik ki alkotó aktivitásuk, annál gyorsabban és sikeresebben fogjuk valóra váltani a kommunizmus felépítésének programját."[3]

Egy elméleti feladat is áll a pszichológia előtt ama gyakorlati feladat mellett, hogy segítséget nyújtson a pártnak a személyiség kommunista öntudatának kialakításában, nevezetesen az, hogy tanulmányozza az egyéni és társadalmi tudat viszonyát. A szovjet pszichológia számára kiindulópontot jelent az a tétel,

[3] Az SZKP XXII. kongresszusa. Kossuth Könyvkiadó 1962.

hogy a tudat egyéni tudat alakjában és társadalmi tudat alakjába létezik. Reális pszichológiai problémát jelent annak a tisztázása, hogy hogyan érvényesül a társadalmi tudatnak ez az egyéni tudatra gyakorolt hatása.

E probléma tisztázása a pszichológia egyik legfontosabb feladata azon a téren, hogy megalapozza a kommunista tudat kialakításának ügyét.

A nevelőmunka tapasztalatából s az emberi tudatra vonatkozó pszichológiai elméletből folyik az a feladat, hogy kifejlesszük a kommunizmust építő ember tudatának különböző oldalait, vagyis egyaránt gondoskodjunk az ember értelmi neveléséről, erkölcsi tudatának kialakításáról és a személyiség öntudatának kifejlesztéséről. Ezt követeli nevelőmunkánknak az a célkitűzése is, hogy a kommunista társadalom embere sokoldalúan fejlett személyiség legyen.

Az SZKP programja pártunk fő feladataként hirdette meg azt az elvet, hogy mindent az emberért, mindent az ember javáért. E program humanista jellege teszi elméletileg igen fontossá, gyakorlatilag pedig sürgetően szükségessé, hogy a modern tudomány általános, összefoglaló problémájaként fölvessük az ember problémáját, és komplex megoldást adjunk. E probléma megoldásában igen fontos szerep jut a pszichológiának. A személyiség pszichológiája középponti jelentőségre tesz szert. E probléma megoldásának igazi értelme azonban majd csak akkor tárul fel, amikor a pszichológia szervesen beilleszkedik azoknak a tudományoknak a rendszerébe, amelyek különféle összefüggéseiben és viszonylataiban tárgyalják az embert: mint rendkívül bonyolult élő szervezetet, mint társadalmi egyént, mint a megismerés, a kommunikáció és a munkatevékenység szubjektumát. Ekkor a pszichológia majd egyetlen egészet alkot az orvostudománnyal és a pedagógiával, a közgazdaságtannal és a technikával, a művészettel, a természettudománnyal és a társadalomtudományokkal együtt, mely az új ember nevelését segíti elő.

Filozófiai problémák a magasabb rendű
idegműködés fiziológiájában
és a pszichológiában.
Budapest 1965.
123—132. old.

3. téma

A jelenségek egyetemes összefüggésé és kölcsönhatása

ENGELS

A TERMÉSZET DIALEKTIKÁJA

DIALEKTIKA

Okság. Az első, ami a mozgó anyag szemügyrevételekor feltűnik nekünk, egyes testek egyedi mozgásainak egymás közötti összefüggése, egymás általi *megszabottságuk.* De nemcsak azt találjuk, hogy egy bizonyos mozgásra egy másik következik, hanem azt is, hogy egy meghatározott mozgást előidézhetünk azáltal, hogy előállítjuk azokat a feltételeket, amelyek között az a természetben végbemegy, sőt, hogy előidézhetünk olyan mozgásokat, amelyek a természetben egyáltalán nem fordulnak elő (ipar), legalábbis nem ilyen módon, és hogy ezeknek a mozgásoknak előre meghatározott irányt és kiterjedést adhatunk. *Ezáltal, az ember tevékenysége* által alapozódik meg az *okság* képzete, az a képzet, hogy egy mozgás egy másiknak az *oka.* Bizonyos természeti jelenségek szabályszerű egymásrakövetkezése egymagában létrehozhatja ugyan az okság képzetét: a hő és a fény, amely a Nappal együtt jelentkezik; de ebben nem rejlik bizonyíték, és ennyiben igaza volna a hume-i szkepticizmusnak, amikor azt mondja, hogy a szabályszerű post hoc sohasem alapozhat meg egy propter hoc-ot. De az ember tevékenysége *elvégzi* az okság *próbáját.* Ha gyújtótükörrel a napsugarakat éppúgy egy gyújtópontba koncentráljuk és hatékonnyá tesszük, mint a közönséges tűz sugarait, ezáltal bebizonyítjuk, hogy a hő a Naptól jön. Ha egy puskába gyújtást, robbanótöltetet és lövedéket helyezünk s azután elsütjük, és a tapasztalatszerűen

előre ismert hatásra számítunk, mert a gyúlás, elégés, robbanás egész folyamatát a hirtelen gázzá változás, a gáznak a lövedékre gyakorolt nyomása útján összes részleteiben nyomon követhetjük, akkor itt a szkeptikus még csak azt sem mondhatja, hogy az eddigi tapasztalatból nem következik, hogy legközelebb ugyanígy lesz. Mert valójában előfordul, hogy olykor *nem* ugyanígy van, hogy a gyújtás vagy a puskapor csütörtököt mond, hogy a puskacső megreped stb. De éppen ez *bizonyítja* az okságot, nem pedig megdönti, mert a szabálytól való minden ilyen eltérésre kellő kikutatás után fellelhetjük az okot: a gyutacs kémiai bomlása, a puskapor nedvessége stb., a cső sérültsége stb., úgyhogy itt az okság próbája úgyszólván *kettősen* van elvégezve. — Mind a természettudomány, mint a filozófia eddig egészen elhanyagolta az ember tevékenységének befolyását gondolkodására; csak természetet egyfelől, gondolatot másfelől ismernek. De éppen a *természetnek az ember által való megváltoztatása,* nem egymagában a természet mint olyan az emberi gondolkodás leglényegesebb és legközelebbi alapzata, és amilyen arányban megtanulta a természetet megváltoztatni, abban az arányban nőtt az ember intelligenciája. A történelem naturalista felfogása — ahogy az pl. többé-kevésbé Drapernél és más természetkutatóknál megvan, mintha kizárólagosan a természet hatna az emberre és mindenütt a természeti feltételek szabnák meg kizárólagosan történelmi fejlődését — ezért egyoldalú és elfelejti, hogy az ember is visszahat a természetre, megváltoztathatja azt, új létezési feltételeket alkot meg magának. A németországi „természetből", amilyen az a germánok bevándorlása korában volt, átkozottul kevés maradt meg. A föld felszíne, az éghajlat, a növényzet, az állatvilág, maguk az emberek végtelenül megváltoztak, s mindez emberi tevékenység által történt, míg azok a változások, melyek emberi hozzájárulás nélkül mentek végbe ez idő alatt a németországi természetben, számbavehetetlenül csekélyek.

*

Kölcsönhatás az első, ami szemünk elé kerül, ha a mozgó anyagot nagyjában és egészében, a mai természettudomány álláspontjáról vesszük szemügyre. Mozgási formáknak egy egész sorát látjuk, mechanikai mozgást, hőt, fényt, elektromosságot,

mágnesességet, kémiai vegyülést és bomlást, a halmazállapotok átmeneteit, szerves életet, amelyek mind, ha *most még* a szerves életet kivesszük, átmennek egymásba, kölcsönösen megszabják egymást, itt okok, amott okozatok, s mikor is a mozgás teljes összege valamennyi változó formában ugyanaz marad (Spinoza: *a szubsztancia causa sui*[1] — csattanósan kifejezi a kölcsönhatást). Mechanikai mozgás átcsap hőbe, elektromosságba, mágnességbe, fénybe stb., stb. és vice versa.[2] Így a természettudomány megerősíti azt, amit Hegel mond (hol?), hogy a kölcsönhatás a dolgok igazi causa finalisa. Ennek a kölcsönhatásnak a megismerésénél tovább vissza nem mehetünk, merthát emögött már nincs semmi megismernivaló. Ha megismertük az anyag mozgási formáit (aminek mindenesetre még mindig nagyon sok híja van, tekintve a rövid időt, amióta természettudomány létezik), megismertük magát az anyagot, és ezzel a megismerés kész. (Grove egész félreértése az okságot illetően azon nyugszik, hogy nem tud megbirkózni a kölcsönhatás kategóriájával; a dolog megvan nála, de az elvont gondolat nincs, és innét a zűrzavar. 10—14. old.) Csak ettől az egyetemes kölcsönhatástól jutunk el a valóságos oksági viszonyhoz. Hogy az egyes jelenségeket megértsük, ki kell szakítanunk őket az általános összefüggésből, elszigetelten kell szemügyre vennünk őket, és *akkor* a változó mozgások megjelennek — az egyik okként, a másik okozatként.

Marx—Engels Művei. 20. köt.
503—505. old.

[1] (önmagának oka)
[2] (megfordítva)

LENIN

MATERIALIZMUS ÉS EMPIRIOKRITICIZMUS

III. FEJEZET

A DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS ÉS AZ EMPIRIOKRITICIZMUS ISMERETELMÉLETE. III.

3. Okság és szükségszerűség a természetben

Az okság kérdésének különösen nagy jelentősége van egyik-másik legújabb „izmus" filozófiai vonalának meghatározásában, ezért kissé részletebben kell foglalkoznunk vele.

Kezdjük azzal, hogy mit mond a materialista ismeretelmélet erről a kérdésről. L. Feuerbach igen világosan kifejtette nézeteit R. Haymnak adott, már korábban említett válaszában.

„»A természet és az emberi értelem — mondja Haym — nála (Feuerbachnál) teljesen különválik, s a kettő között szakadék támad, melyen egyik oldalról sem lehet átjutni.« Kifogását *fő*képp »A vallás lényege« című munkám 48. §-ára alapozza, ahol azt írom, hogy »a természet csak önmaga közvetítésével fogható fel, hogy a természet szükségszerűsége nem emberi vagy logikai, nem metafizikai vagy matematikai, azaz nem absztrakt szükségszerűség, hogy egyes-egyedül a természet az a lény, amelyre nem szabad és nem lehet alkalmazni semmilyen emberi mértéket, még ha jelenségeit az analóg emberi jelenségekkel összehasonlítjuk és megjelöljük is, hogy érthetővé tegyük őket a magunk számára, általában emberi kifejezéseket és fogalmakat — mint rend, cél, törvény — alkalmazunk rá, s nyelvünk természetének megfelelően kénytelen vagyunk ezt tenni«. Mit jelent ez? Azt mondom én ezzel, hogy nincs rend a természetben, hogy például az őszre nyár, a tavaszra tél, a télre ősz következik? Vagy azt, hogy nincs cél, hogy például a tüdő és a levegő, a fény és a szem, a hang és a fül között nincs összehangoltság? Vagy azt, hogy nincs törvény, hogy például a Föld hol ellipszis alakú pályán, hol körben kering, hol egy év alatt, hol egy negyedóra alatt fordul meg a Nap körül? Micsoda badarság! Mit

akartam hát ezzel a paragrafussal mondani? Semmi egyebet, mint különbséget tenni aközött, ami emberi, és aközött, ami a természeté; ez a paragrafus nem állítja, hogy a rendről, célról, törvényről alkotott szavaknak vagy képzeteknek nem felel meg valami valóságos a természetben, hanem csak a gondolkodás és a lét azonosságát tagadja, csak azt tagadja, hogy ezek a természetben is úgy léteznek, mint az ember fejében vagy érzékében. Rend, cél és törvény csak szavak, melyekkel az ember a természet műveit lefordítja a *maga* nyelvére, hogy megértse őket; nem értelmetlen, azaz objektív tartalom nélküli szavak ezek (nicht sinn-, d. h. gegenstandlose Worte); de mégis meg kell különböztetnem az eredetit a fordítástól. Rend, cél, törvény ugyanis emberi értelemben véve bizonyos önkényességet fejez ki.

A teizmus a természet rendjének, cél- és törvényszerűségének véletlenségéből *nyíltan* arra következtet, hogy ezek önkényes eredetűek, hogy létezik egy lény, amely különbözik a természettől, s rendet, cél- és törvényszerűséget vitt be a magában (an sich) kaotikus (dissolute), minden meghatározás iránt közömbös természetbe. A teista értelem... olyan értelem, mely ellentmondásban van a természettel, és a természet lényegét illetően abszolút értelmetlen értelem. A teista értelem két lényre, egy anyagi és egy formális vagy szellemi lényre szakítja szét a természetet." (Werke, VII. köt. 1903. 518—520. old.)

Feuerbach tehát elismeri a természetben uralkodó objektív törvényszerűséget, az objektív okságot, melyet a rendről, a törvényről stb. alkotott emberi képzetek csak megközelítő hűséggel tükröznek vissza. Feuerbachnál a természet objektív törvényszerűségének elismerése elválaszthatatlanul összefügg a tudatunkban tükröződő külső világ, tárgyak, testek dolgok objektív valóságának elismerésével. Feuerbach nézetei következetesen materialista nézetek. És az okság kérdésében vallott minden más nézetet, jobban mondva minden más filozófiai irányvonalat, a természetben uralkodó objektív törvényszerűség, okság, szükségszerűség tagadását joggal sorolja Feuerbach a fideizmus irányához. Mert valóban világos, hogy ha az okság kérdésében szubjektivista álláspontra helyezkedünk, ha a természet rendjét és szükségszerűségét nem a külső objektív világból, hanem a tudatból, az értelemből, a logikából stb. vezetjük le, akkor az emberi értelmet elszakítjuk a természettől, az előbbit szembeállít-

juk az utóbbival, sőt a természetet az értelem *részévé* nyilvánítjuk, ahelyett, hogy az értelmet tekintenők a természet részecskéjének. Az okság kérdésében elfoglalt szubjektivista álláspont filozófiai idealizmus (melynek válfajai közé tartozik mind Hume, mind Kant okság-elmélete), azaz többé-kevésbé tompított, felhígított fideizmus. Ha elismerjük, hogy a természetben objektív törvényszerűség uralkodik, s hogy a természet objektív törvényszerűsége megközelítő hűséggel visszatükröződik az ember fejében, akkor ez materializmus.

Ami Engelst illeti, ha nem tévedek, neki külön az okság kérdésében nem kellett szembeállítania materialista álláspontját más irányokkal. Erre nem volt szüksége, mert a külső világ objektív valóságának ennél fundamentálisabb kérdésében teljesen félreérthetetlenül elhatárolta magát az összes agnosztikusoktól. De aki csak némi figyelemmel olvasta filozófiai műveit, annak tudnia kell, hogy Engels egy pillanatig sem kételkedett a természet objektív törvényszerűségének, okságának, szükségszerűségének létezésében. Csak néhány példára szorítkozunk. Engels az „Anti-Dühring"-nek mindjárt első fejezetében ezt mondja: „Hogy ezeket az egyes részleteket" (a világjelenségek összképének részleteit) „megismerjük, ki kell őket emelnünk természeti (natürlich) vagy történelmi összefüggésükből, és mindegyiküket magáért valóan, mibenlétük, különös okaik és okozataik stb. szerint kell megvizsgálnunk." (5—6) Nyilvánvaló, hogy ez a természeti összefüggés, a természeti jelenségek összefüggése objektívan létezik. Engels különösen hangsúlyozza, hogy az okot és okozatot dialektikusan kell felfogni: „. . . ok és okozat olyan képzetek, amelyek csak az egyes esetre való alkalmazásukban érvényesek mint ilyenek. . . . mihelyt azonban az egyes esetet a világ egészével való általános összefüggésében tekintjük, összefolynak, feloldódnak az egyetemes kölcsönhatás szemléletében, ahol okok és okozatok folytonosan helyet cserélnek, s az, ami most vagy itt okozat, ott vagy máskor okká lesz és megfordítva" (8). Következésképpen az ok és az okozat emberi fogalma mindig egyszerűsíti valamelyest a természeti jelenségek objektív összefüggését, csak megközelítően tükrözi vissza azt, mert mesterségesen elszigeteli az egyetlen és egységes világfolyamat egyik-másik oldalát. Ha úgy látjuk, hogy a gondolkodás törvényei összhangban vannak a természet törvényeivel, ez teljesen

érthetővé válik — mondja Engels —, ha figyelembe vesszük, hogy a gondolkodás és a tudat „az emberi agy termékei, és hogy maga az ember természeti termék". Érthető, hogy „az emberi agy termékei, amelyek hát végső fokon szintén természeti termékek, az egyéb természeti összefüggésnek (Naturzusammenhang) nem ellentmondanak, hanem megfelelnek" (22). Teljesen kétségtelen, hogy a világ jelenségei közt természeti, objektív összefüggés van. Engels állandóan „természeti törvényekről", „természeti szükségszerűségről" (Naturnotwendigkeiten) beszél, s nem tartja szükségesnek, hogy külön megmagyarázza a materializmus közismert tételeit.

A „Ludwig Feuerbach"-ban szintén azt olvassuk, hogy a külső világ és az emberi gondolkodás mozgásának általános törvényei lényegükben „azonosak, de a kifejezést illetően annyiban különböznek egymástól, hogy az emberi fej tudatosan alkalmazhatja őket, míg a természetben — és eddig nagyrészt az emberi történelemben is — csak tudattalanul, a külső szükségszerűség formájában, látszólagos véletlenek végtelen során át érvényesülnek" (38). S Engels azzal vádolja a régi természetfilozófiát, hogy (a természeti jelenségeknek) „még ismeretlen, valóságos összefüggéseket eszmei, fantasztikus összefüggésekkel pótolta" Engels egész világosan elismeri, hogy a természetben objektív törvényszerűség, okság, szükségszerűség uralkodik, s ugyanakkor hangsúlyozza, hogy e törvényszerűségnek emberi fogalmainkban való megközelítően hű tükröződése viszonylagos jellegű.

J. Dietzgenre áttérve mindenekelőtt machistáink számtalan ferdítése közül kell a következőt kiemelnünk. Gelfond úr, a „Vázlatok a marxizmus filozófiája »köréből«" című mű egyik szerzője, ezt mondja: „Dietzgen világnézetének fő pontjai a következő tételekben foglalhatók össze: »... 9) az az oksági függés, melyet a dolgoknak tulajdonítunk, a valóságban nincs meg a dolgokban«." (248) *Ez elejétől végig badarság.* Gelfond úr, akinek saját felfogása nem egyéb, mint materializmusból és agnoszticizmusból kotyvasztott zagyvaság, *istentelenül kiforgatta* J. Dietzgent. J. Dietzgen persze sok helyütt meglehetősen zavaros, pontatlan, hibákat követ el, aminek a machisták szívből örülnek, s amiért a materialisták nem tekinthetik J. Dietzgent teljesen következetes filozófusnak. De csak a Gelfondok, csak az

orosz machisták képesek ráfogni a materialista J. Dietzgenre, hogy nyíltan tagadja az okság materialista felfogását.

„Az objektív tudományos megismerés — mondja J. Dietzgen »Az emberi agymunka lényege« című munkájában (1903-as német kiad.) — nem a hit, nem a spekuláció, hanem a tapasztalat, az indukció segítségével, nem a priori, hanem a posteriori veszi észre az okokat. A természettudomány nem a jelenségeken kívül vagy a jelenségek mögött, hanem bennük vagy közvetítésükkel keresi az okokat." (94—95. old.) „Az okok a gondolkodási képesség termékei. De nem tiszta termékei, hanem a gondolkodási képesség az érzéki anyaggal kapcsolatban hozta létre őket. Az így létrehozott ok ennek az érzéki anyagnak köszönheti objektív létezését. Miként az igazságtól megköveteljük, hogy egy objektív jelenség igazsága legyen, éppúgy az októl is megköveteljük, hogy valóságos ok, egy objektívan adott okozat oka legyen." (98—99. old.) „Egy dolog oka: az összefüggése." (100. old.) Ebből látható, hogy Gelfond úr állítása *homlokegyenest ellenkezik a valósággal.* A materializmus világnézete, mint J. Dietzgen kifejti, elismeri, hogy az „oksági függés" *benne van* „magukban a dolgokban". A machista zagyvaság kifőzéséhez Gelfond úrnak össze kellett kevernie az okság felfogásának materialista és idealista vonalát.

Térjünk át erre a második vonalra.

Ebben a kérdésben Avenarius világosan kifejtette filozófiájának kiindulópontjait „A filozófia mint a legkisebb erőkifejtés elvén alapuló világkoncepció" című első művében. A 81. §-ban ezt olvassuk: „Miként nem érzékeljük (nem tapasztaljuk: erfahren) az erőt, mely mozgást hoz létre, éppúgy nem érzékeljük valamely mozgás *szükségszerűségét* sem... Amit érzékelünk (erfahren), az mindig csak az, hogy az egyik a másik után következik..." Ez színtiszta hume-ista álláspont: az érzet, a tapasztalat semmit sem mond nekünk a szükségszerűségről. Az a filozófus, aki (a „gondolkodás ökonómiájának" elve alapján) azt állítja, hogy csak az érzet létezik, nem is juthatott más következtetésre. „Mivel tehát — olvassuk tovább — az *okság* képzete megköveteli az erőt és a szükségszerűséget vagy kényszert mint a következményfolyamat integrális alkatrészeit, ezért velük együtt megdől." (82. §) „A szükségszerűség annak a valószerű-

ségnek bizonyos fokát fejezi ki, amellyel a következményt várjuk." (83. §. tézis.)

Ez félreérthetetlen szubjektivizmus az okság kérdésében. És az, aki nem ismeri el az objektív valóságot mint érzeteink forrását, ha kissé következetes marad, nem is juthat más eredményre.

Lássuk Machot. Egyik munkájának „Okság és magyarázat" című fejezetében („Die Prinzipien der Wärmelehre". 2. kiad. 1900. 432—439. old.) ezt olvassuk: „Hume kritikája" (az okság fogalmának hume-i kritikája) „érvényben marad". Kant és Hume különbözőképpen dönti el az okság kérdését (más filozófusokat Mach nem is vesz figyelembe!), „mi csatlakozunk" Hume döntéséhez. „A *logikai* (Mach kiemelése) szükségszerűségen kívül más, például fizikai szükségszerűség nem létezik." Feuerbach éppen ez ellen a nézet ellen harcolt oly erélyesen. Machnak eszébe sem jut, hogy tagadja Hume-mal való rokonságát. Csak az orosz machisták képesek azt állítani, hogy Hume agnoszticizmusa „egyesíthető" Marx és Engels materializmusával. Mach „Mechaniká"-jában ezt olvassuk: „A természetben nincs sem ok, sem okozat." (3. kiad. 1897. 474. old.) „Többször kifejtette, hogy az oksági törvény valamennyi formája szubjektív impulzusokból (Trieben) ered; s a természetnek nincs szüksége arra, hogy összhangban legyen ezekkel." (495)

Itt meg kell jegyeznünk, hogy orosz machistáink az oksági törvényről szóló fejtegetések materialista vagy idealista irányának kérdését meglepő naivsággal cserélik fel e törvény ilyen vagy olyan megfogalmazásának kérdésével. Elhitték a német empiriokritikus professzoroknak, hogy ha azt mondják: „funkcionális viszony", akkor ez a „legújabb pozitivizmus" felfedezése,. amely megszabadítja őket a „szükségszerűség", a „törvény" és más efféle kifejezések „fetisizmusától". Ez persze fából vaskarika, s Wundt teljes joggal gúnyolta ki ezt a *szócserét* (a „Philosophische Studien" idézett cikke, 383. és 388. old.), mely a dolog lényegén mit sem változtat. Maga Mach az oksági törvény „valamennyi formájáról" beszél, s a „Megismerés és tévedés"-ben (2. kiad. 278. old.) azzal a magától értetődő fenntartással él, hogy a funkció fogalma csak akkor fejezheti ki pontosabban „az elemek függését", ha már megvan a lehetőség arra, hogy a kutatás eredményeit *mérhető* mennyiségekben fejezzék

ki — ezt azonban még olyan tudományokban is, mint a vegytan, csak részben érték el. Úgy látszik, machistáinknak, akik oly bizalommal fogadják a professzorok felfedezéseit, az a véleményük, hogy Feuerbach (Engelsről már nem is szólva) nem tudta, hogy a rend, a törvényszerűség stb. fogalma bizonyos feltételek mellett matematikailag meghatározott funkcionális viszonnyal kifejezhető!

Az a valóban fontos ismeretelméleti kérdés, amely a filozófiai irányokat elválasztja, nem úgy szól, hogy a pontosság milyen fokát értük el az oksági összefüggések leírásában, s hogy ez a leírás kifejezhető-e pontos matematikai képlettel, hanem úgy szól, hogy mi ezen összefüggések megismerésének a forrása: a természet objektív törvényszerűsége-e, vagy pedig elménknek az a tulajdonsága, az a sajátos képessége, hogy megismerhet bizonyos a priori igazságokat stb. Ez választja el visszavonhatatlanul a materialista Feuerbachot, Marxot és Engelst az agnosztikus (hume-ista) Avenariustól és Machtól.

Mach — aki vétek volna következetességgel vádolni — műveinek egyes helyein gyakran „megfeledkezik" arról, hogy egyetért Hume-mal, „megfeledkezik" szubjektivista oksági elméletéről, és „egyszerűen" mint természettudós, vagyis ösztönös materialista álláspontról nyilatkozik meg. A „Mechaniká"-ban például ezt olvassuk: „... a természet arra tanít bennünket, hogy jelenségeiben egyformaságot találjunk" (francia ford., 182. old.). Ha a természet jelenségeiben egyformaságot *találunk,* akkor vajon objektívan, elménken kívül létezik-e ez az egyformaság? Nem. Ugyanerről a kérdésről — a természet egyformaságáról — Mach ilyesmiket nyilatkoztat ki: „Az az erő, mely a félig megfigyelt tények gondolati kiegészítésére késztet, az asszociáció. Az asszociációt nagymértékben megerősíti az ismétlés. Akkor idegen, akaratunktól és az egyes tényektől független erőnek tűnik fel előttünk, mely gondolatokat *és* (Mach kiemelése) tényeket irányít, s mint valamennyiük felett uralkodó *törvény* összhangban tartja őket. S ha mi képesnek tartjuk magunkat arra, hogy e törvény segítségével jövendöljünk, az csak (!) környezetünk elegendő egyformaságát bizonyítja, de korántsem a jövendölés beteljesülésének *szükségszerűségét."* („Wärmelehre". 383. old.)

Eszerint a környezet, azaz a természet egyformaságán *kívül*

lehet és kell valamiféle szükségszerűséget keresnünk! De hogy hol — az az idealista filozófia titka, amely nem meri elismerni, hogy az ember megismerőképessége a természet egyszerű visszatükrözése. Sőt, Mach „Megismerés és tévedés" című utolsó művében úgy határozza meg a természeti törvényt, mint „a várakozás korlátozását" (2. kiad. 450. és köv. old.)! A szolipszizmus mégiscsak felülkerekedik.

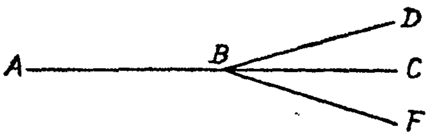
Lássuk még ugyanezen filozófiai irányzat más szerzőinek álláspontját is. Az angol Karl Pearson az őt jellemző határozottsággal ezt mondja: „A tudomány törvényei sokkal inkább az emberi elme termékei, semmit a külső világ tényei." („The Grammar of Science". 2. kiad. 36. old.) „Azok, akik — akár poéták, akár materialisták — a természetet az ember korlátlan urának (sovereign) tisztelik, igen gyakran elfelejtik, hogy a jelenségek rendje és bonyolult volta, amelyet annyira csodálnak, éppúgy az ember észlelő és elmélkedő képességének a terméke, mint saját emlékeik és gondolataik." (185) „A természeti törvény az emberi elme találékonyságának köszönheti átfogó jellegét." (Ugyanott.) *„Az ember a természeti törvény alkotója"* — így szól a harmadik fejezet 4. §-a. „Sokkal több értelme van annak az állításnak, hogy az ember adja a törvényeket a természetnek, mint annak az ellenkező állításnak, hogy a természet adja a törvényeket az embernek" — noha — ismeri el az igen tisztelt professzor szomorúan — az utóbbi (materialista) nézet „manapság, sajnos, nagyon elterjedt" (87. old.). Az okság kérdésének szentelt IV. fejezet 11. §-ában fogalmazza meg Pearson ezt a *tételt: „A szükségszerűség a fogalmak világába tartozik, nem pedig az észleletek világába."* Megjegyzendő, hogy Pearson szerint „éppen" az észleletek vagy érzéki benyomások alkotják a rajtunk kívül létező valóságot. „Abban az egyformaságban, ahogyan az észleletsorozatok ismétlődnek, az észleletek e megszokottságában szintén nincs belső szükségszerűség, de a gondolkodó lények létezésének szükséges feltétele az észleletek megszokottságának a megléte. A szükségszerűség tehát a gondolkodó lény természetében, nem pedig magukban az észleletekben rejlik; így tehát magától értetődően az észlelőképesség terméke." (139. old.)

A mi machistáink tehát, akivel „maga" E. Mach is több ízben teljes szolidaritást vállalt, szerencsésen megérkezett a színtiszta kanti idealizmushoz: az ember adja a törvényeket a természet-

nek, nem pedig a természet az embernek! Nem az a fontos, hogy Kant nyomán az aprioritás tanát szajkózzák — ez nem az idealista filozófiai irányvonalat, csak ennek az irányvonalnak egyik különleges megfogalmazását határozza meg —, hanem az a fontos, hogy itt az ész, a gondolkodás, a tudat az elsődleges, a természet pedig másodlagos. Nem az ész a természet részecskéje, egyik legmagasabb rendű terméke, folyamatainak visszatükröződése, hanem a természet a részecskéje az észnek, mely ilyenformán közönséges, egyszerű, közismert emberi észből önmagától valami „mérhetetlen" — mint J. Dietzgen mondta —, rejtelmes, isteni ésszé magasztosul. Az a machista-kantiánus formula, hogy „az ember adja a törvényeket a természetnek", a fideizmus formulája. Ha machistáink nagy szemeket meresztenek, mikor azt olvassák Engelsnél, hogy a materializmusnak az a legfőbb megkülönböztető ismérve, hogy a természetet tekinti elsődlegesnek, nem pedig a szellemet — ez csak azt mutatja, hogy a valóban fontos irányokat képtelenek megkülönböztetni a tudóskodással és mesterkélt szócskákkal űzött professzori játéktól.

J. Petzoldt, aki kétkötetes munkájában ismerteti és továbbfejleszti Avenariust, remek iskolapéldája a machizmus reakciós skolasztikájának. „A szubsztancialitás és az okság — oktat ki bennünket — még ma, százötven évvel Hume után is megbénítja a gondolkodás bátorságát." („Bevezetés a tiszta tapasztalat filozófiájába". I. köt. 31. old.) Magától értetődik, hogy a „legbátrabbak" a szolipszisták, akik felfedezték a szerves anyag nélküli érzetet, az agy nélküli gondolatot, az objektív törvényszerűség nélküli természetet! „Így az okság utolsó, eddig még nem említett meghatározásához, a történés *szükségszerűségéhez* vagy a *természeti szükségszerűséghez* szintén valami homályosság és miszticizmus tapad" — a „fetisizmus", az „antropomorfizmus" stb. eszméje (32 és 34). Szegény misztikusok, szegény Feuerbach, Marx és Engels! Ők folyton a természeti szükségszerűségről beszéltek, s a tetejébe elméleti reakciósoknak nevezték Hume irányvonalának híveit... Petzoldt fölötte áll mindennemű „antropomorfizmusnak". Felfedezte az *„egyértelműség törvényét"*, ezt a nagy törvényt, mely kiküszöböl minden homályt, eltünteti a „fetisizmus" minden nyomát stb., stb., stb. Egy példa: az erőparalelogramma (35. old.). Ezt nem lehet „bebizonyítani" — ezt el kell ismerni mint „tapasztalati tényt". Nem tehe-

tő fel, hogy egy test, mely azonos lökéseket kap, különbözőképpen mozog. „Nem tuljdoníthatunk ilyen határozatlanságot és önkényességet a természetnek; határozottságot, törvényszerűséget kell követelnünk tőle.” (35) Úgy, úgy. Törvényszerűséget követelünk a természettől. A burzsoázia megköveteli professzoraitól, hogy reakciósak legyenek. „Gondolkodásunk határozottságot követel a természettől, s a természet mindig teljesíti, sőt látni fogjuk, hogy bizonyos értelemben kénytelen teljesíteni ezt a követelést.” (36) Miért mozog a test az *AB*-vonal irányában adott lökésre C felé, nem pedig *D* vagy *F* stb. felé?



„Miért nem választja a természet a végtelen sok más irány egyikét sem?” (37) Azért, mert akkor a test pályája „sokértelmű” lenne, Joseph Petzoldt nagy empiriokritikai felfedezése viszont *egyértelműséget* követel.

Az „empiriokritikusok” oldalak tucatjait írkálják tele ilyen hihetetlen badarságokkal!

„...Nemegyszer utaltunk arra, hogy tételünk nem egyedi tapasztalatok összességéből meríti erejét, hanem a természettől követeljük érvényességét (seine Geltung). S valóban, tételünk, még mielőtt törvénnyé lett, számunkra már elv, mellyel a valósághoz közeledünk, vagyis posztulátum. Mondhatni a priori érvényes, függetlenül minden egyedi tapasztalattól. Ám természetesen nemigen fér össze a tiszta tapasztalat filozófiájával, hogy a priori igazságokat tanítson, s így ismét teljesen meddő metafizikába merüljön. Ez az a priori mindig csak logikai lehet, sohasem pszichológiai és metafizikai.” (40) No persze, ha az a priorit logikainak nevezik, akkor ez az eszme már nem reakciós, hanem felemelkedik a „legújabb pozitivizmus” magaslatára!

A pszichikai jelensége egyértelmű meghatározottsága lehetetlenség — oktat bennünket tovább J. Petzoldt —: a képzelet szerepe, a nagy feltalálók jelentősége stb. itt kivételeket teremt, márpedig a természeti törvény vagy a szellem törvénye nem tűr „kivételt” (65). Íme a hamisítatlan metafizikus, akinek halvány

fogalma sincs a véletlen és szükségszerű különbségének viszonylagosságáról.

Velem szemben — folytatja Petzoldt — valószínűleg a történelmi események indokolására vagy költői művekben szereplő jellemek fejlődésének motiválására fognak hivatkozni. „Ha figyelmesen szemügyre vesszük a dolgot, nyomát sem találjuk ilyen egyértelműségnek. Nincs egyetlen olyan történelmi esemény és egyetlen dráma sem, amelynek szereplőiről ne volna elképzelhető, hogy azonos pszichikai feltételek mellett másképp is cselekedhettek volna." (73) „Pszichikai téren csakugyan hiányzik az egyértelműség, sőt hiányát jogunk van *követelni* (Petzoldt kiemelése) a valóságtól. Tanításunk ily módon ... a *posztulátum,* azaz olyan tény rangjára emelkedik, amelyet minden megelőző tapasztalat elengedhetetlen feltételének, *logikai a priorijának* ismerünk el." (Petzoldt kiemelése, 76. old.)

S Petzoldt ezzel a „logikai a priorival" operál tovább „Bevezetés"-ének mindkét kötetében, valamint 1906-ban megjelent, „A világ problémája pozitivista szempontból" című könyvecskéjében. Ez már a második példa arra, hogy egy kiváló empiriokritikus észrevétlenül átcsap a kantianizmusba, és a legreakciósabb tanokat tálalja fel kissé módosított összetételű mártással. S ez nem véletlen, mert Mach és Avenarius okság-tana alapjában véve idealista hazugság, bárhogyan leplezzék is a „pozitivizmusról" szavalt hangzatos frázisokkal. A hume-i és kanti okságelmélet különbsége csak másodrendű különbség az agnosztikusok között, akik egyetértenek abban, ami a legfontosabb, tudniillik valamennyien tagadják a természet objektív törvényszerűségét, s így elkerülhetetlenül ilyen vagy olyan idealista következtetésekre kárhoztatják magukat. Rudolf Willy, aki valamivel „szégyenlősebb" empiriokritikus, mint J. Petzoldt, s restelli az immanensekkel való rokonságát, elveti például Petzoldt egész „egyértelműségi" elméletet azzal, hogy az nem egyéb, mint logikai formalizmus". De javít-e R. Willy helyzetén, hogy megtagadja Petzoldtot? Egy cseppet sem. Hiszen csak azért tagadja meg a kanti agnoszticizmust, hogy elfogadja a hume-i agnoszticizmust: „Már régóta (Hume óta) tudjuk — írja —, hogy a »szükségszerűség« merőben logikai, nem »transzcendentális«, vagy ahogy szívesebben mondanám (s már mondtam is egyszer), merőben nyelvi (sprachlich) ismertetőjel (Merkmal)." (R. Willy:

Gegen die Schulweisheit. München 1905. 91. old.; vö. 173., 175. old.)

Az agnosztikus a szükségszerűség materialista felfogását „transzcendentálisnak" nevezi, mert ugyanazon kanti és hume-i „iskolás bölcsesség" szempontjából — melyet Willy nem vet el, csak valamelyest megtisztít — a tapasztalatban adott objektív valóság mindennemű elismerése jogtalan „transzcenzus".

Ugyancsak lépten-nyomon az agnoszticizmus ösvényére téved Henri Poincaré, ez a nagy fizikus és jelentéktelen filozófus is, az itt tárgyalt filozófiai irányzat egyik francia képviselője, akinek tévedéseit P. Juskevics természetesen a legújabb, sőt még a „legújabbnál" is újabb pozitivizmus legújabb vívmányának nyilvánította, úgyhogy még egy újabb „izmust" kellett kitalálnia — az „empirioszimbolizmust". Poincaré (akinek nézeteiről egészében az új fizikáról szóló fejezetben lesz szó) a természeti törvényeket szimbólumoknak, egyezményes jeleknek tekinti, melyeket az ember a maga *„kényelmére"* alkot. „Az egyetlen igazi objektív valóság a világ belső összhangja", objektívnak pedig Poincaré azt nevezi, ami általános érvényű, amit az emberek többsége vagy minden ember elismer — vagyis a machistákhoz hasonlóan tisztára szubjektivista módon megsemmisíti az objektív igazságot; ami pedig az „összhangot" illeti, arra a kérdésre, hogy vajon *rajtunk kívül* van-e ez az összhang, kategorikusan így felel: „kétségtelenül nincs". Telejsen nyilvánvaló, hogy az új terminusok mit sem változtatnak az agnoszticizmus ősrégi filozófiai irányvonalán, hiszen Poincaré „eredeti" elméletének is az a lényege, hogy tagadja a természet objektív valóságát és objektív törvényszerűségét (bár Poincaré korántsem következetes). Ezért egészen természetes, hogy a német kantiánusok — eltérően az orosz machistáktól, akik a régi tévedések új megfogalmazásait vadonatúj felfedezéseknek tekintik — örömmel fogadták az efféle nézeteket mint annak bizonyítékát, hogy Poincaré ebben a lényeges filozófiai kérdésben hozzájuk, az agnoszticizmushoz pártolt. „Henri Poincaré francia matematikus — olvassuk a kantiánus Philipp Franknál — azt az álláspontot képviseli, hogy az elméleti természettudomány számos legáltalánosabb tétele (például a tehetetlenség törvénye, az energia megmaradásának törvénye stb.), melyekről sokszor nem tudjuk, vajon empirikus vagy pedig *a priori* eredetűek-e, a való-

ságban se nem ilyenek, se nem olyanok, hanem az ember tetszésétől függő, merőben konvencionális megállapítások.” „Ily módon — lelkesedik a kantiánus — a legújabb természetfilozófia egészen váratlanul felújítja a kritikai idealizmusnak azt az alapgondolatát, hogy a tapasztalat csak azt a keretet tölti ki, melyet az ember természettől fogva magával hoz...”

Azért idéztük ezt a példát, hogy szemléltetően bemutassuk az olvasónak, mennyire naivak a mi Juskevicsaink és társaik, akik holmi „szimbolizmus-elméletet” valódi *újdonságnak* tartanak, holott a valamelyest is tájékozott filozófusok egyszerűen és nyíltan kimondják: áttért a kritikai idealizmus álláspontjára! Hiszen a kritikai idealizmusnak nem okvetlenül az a lényege, hogy Kant formuláit ismételgessék, hanem az, hogy elismerjék Hume és Kant *közös* alapeszméjét, vagyis hogy tagadják a természet objektív törvényszerűségét és ne a természetből, hanem a *szubjektumból*, az emberi tudatból vezessék le a különböző „tapasztalati feltételeket”, a különféle elveket, posztulátumokat, kiinduló tételeket. Igaza volt Engelsnek, amikor azt mondta: nem az a lényeges, hogy a materializmus vagy az idealizmus számos iskolája közül melyikhez csatlakozik ez vagy az a filozófus, hanem az, hogy mit tart elsődlegesnek: a természetet, a külső világot, a mozgásban levő anyagot-e, vagy pedig a szellemet, az észt, a tudatot stb.

Idézzük még E. Luckát, a jól tájékozott kantiánust, aki a machizmusnak a tárgyalt kérdésben elfoglalt álláspontját jellemezve a machizmust szembeállítja a többi filozófiai iránnyal. Az okság kérdésében „Mach teljesen Hume-hoz csatlakozik”. „P. Volkmann a gondolkodás szükségszerűségét a természeti folyamatok szükségszerűségéből vezeti le; ez az álláspont, Machhal ellentétben és Kanttal egyezően elismeri a szükségszerűség tényét, de a szükségszerűség forrását, Kanttal ellentétben, nem a gondolkodásban, hanem a természeti folyamatokban keresi.” (424)

P. Volkmann fizikus, aki meglehetősen sokat ír ismeretelméleti kérdésekről, és mint a természettudósok óriási többsége, ő is a materializmus — bár meg kell adni, hogy a következetlen, félénk, következtetéseit elhallgató materializmus — felé hajlik. Aki elismeri a természeti szükségszerűséget és abból vezeti le a gondolkodás szükségszerűségét, az materialista. Aki a szükség-

szerűséget, az okságot, a törvényszerűséget stb. a gondolkodásból vezeti le, az idealista. A közölt idézet egyetlen pontatlansága az az állítás, hogy Mach teljesen tagad minden szükségszerűséget. Mint láttuk, ez nem mondható sem Machról, sem általában az empiriokritikai irányzatról, amely — mivel határozottan eltér a materializmustól — elkerülhetetlenül az idealizmus lejtőjére kerül.

Még külön az orosz machistákról kell néhány szót mondanunk. Ők marxisták szeretnének lenni, ők mindannyian „olvasták", hogy Engels éles határvonalat húz a materializmus és Hume iránya között, hallaniuk kellett mind magától Machtól és általában mindenkitől, aki csak valamelyest is ismeri Mach filozófiáját, hogy Mach és Avenarius Hume irányvonalát követi — s mégis mindannyian gondosan ügyelnek arra, nehogy *egy árva szót* is ejtsenek az okság hume-ista és materialista felfogásáról! Teljes zűrzavar uralkodik náluk. Íme néhány példa. P. Juskevics úr „új" empirioszimbolizmust hirdet. „A kéknek, a keménynek stb. érzete, ezek az állítólag tiszta tapasztalati adatok" és „az állítólagos tiszta ész alkotásai, mint az agyrém vagy a sakkjáték", egyaránt „empirioszimbólumok" („Vázlatok". 179. old.). „A megismerés empirioszimbolisztikus, és fejlődése folyamán a szimbolizálás egyre magasabb fokán álló empirioszimbólumai felé halad." „Ilyen empirioszimbólumok... az úgynevezett természeti törvények." (Ugyanott.) „Az úgynevezett igazi valóság, az önmagában való lét — az az infinitus" (borzasztó tudós ember ez a Juskevics úr!) „végső szimbólumrendszer, mely felé tudásunk törekszik." (188) „Az adott áradata" mely „megismerésünk alapja", „irracionális", „illogikus" (187, 194). Az energia „éppoly kevéssé dolog, szubsztancia, mint az idő, a tér, a tömeg és egyéb természettudományos alapfogalmak; az energia nem más, mint konstancia, empirioszimbólum, hasonlóan más empirioszimbólumokhoz, amelyek — ideig-óráig — kielégítik azt a lényeges emberi szükségletet, hogy észt, Logoszt vigyünk be az adott irracionális áradatába." (209)

Tarka, rikító „legújabb" terminológiai darabkákból összefércelt bohócruhában áll előttünk a szubjektív idealista, aki a külső világot, a természetet, a természet törvényeit csak megismerésünk szimbólumainak tartja. Az adott áradatában nincs sem észszerűség, sem rend, sem törvényszerűség, csak megismerésünk

visz bele értelmet. Az égitestek, beleértve a Földet is, az emberi megismerés szimbólumai. Bár a természettudomány azt tanítja, hogy a Föld már jóval az ember és a szerves anyag megjelenése előtt is létezett, de mi mindezt megváltoztattuk! *Mi* teremtünk rendet a bolygók mozgásában, ez a rend a mi megismerésünk terméke. És mivel Juskevics úr érzi, hogy ez a filozófia az emberi észt teszi meg a természet alkotójává, ősatyjává, az ész mellé odaállítja a „*Logoszt*", vagyis az absztrakt észt — nem az észt, hanem az Észt, nem az emberi agy funkcióját, hanem olyasvalamit, ami mindennemű agy előtt létezett, valami istenit. A „legújabb pozitivizmus" legújabb vívmánya nem egyéb, mint a fideizmus régi formulája, amelyet már Feuerbach leleplezett.

Lássuk A. Bogdanovot. 1899-ben, mikor még félig-meddig materialista volt, és csak kezdett ingadozni Wilhelm Ostwaldnak, az igen nagy vegyésznek és igen zavaros fejű filozófusnak a hatása alatt, ezt írta: „A jelenségek egyetemes oksági összefüggése az emberi megismerés utolsó, legjobb gyermeke; egyetemes törvény, a legfőbb törvény mindazon törvények közül, melyeket, a filozófus szavaival élve, az emberi ész ír elő a természetnek." („Основные элементы и т. д." 41. old.)

Allah a megmondhatója, miféle forrásra támaszkodott itt Bogdanov. Tény azonban, hogy „a filozófus szavai", melyeket a „marxista" hiszékenyen ismétel — *Kant* szavai. Kellemetlen eset! Annál kellemetlenebb, mert nem lehet „egyszerűen" Ostwald hatásával megmagyarázni.

1904-ben, mikor már sikerült megszabadulnia a természettudományos materializmustól is, Ostwaldtól is, Bogdanov ezt írta: „... A modern pozitivizmus azt tartja, hogy az okság törvénye csak megismerési módszer, mellyel szakadatlan sorba kapcsoljuk a jelenségeket, csak a tapasztalat koordinálásának formája." („Из психологии общества" 207. old.) Bogdanov vagy nem tudta, vagy elhallgatta azt, hogy ez a modern pozitivizmus — agnoszticizmus, mely tagadja a természetnek mindennemű „megismerés" és ember előtt és tőle függetlenül létező objektív szükségszerűségét. Vakon átvette a német professzoroktól mindazt, amit azok „modern pozitivizmusnak" neveztek. Végül 1905-ben, mikor már végigment minden megelőző szakaszon, és az empiriokriticizmus szakaszán is, mikor már az „empiriomonista" szakasznál tartott, ezt írta: „A törvények

egyáltalán nem tartoznak a tapasztalat szférájába, ... nem tárulnak fel a tapasztalatban, hanem a gondolkodás teremti őket, hogy segítségükkel megszervezzük és harmonikus, egységes egészbe foglaljuk a tapasztalatot." („Эмпириомонизм". I, 40) „A törvények a megismerés absztrakciói, s a fizikai törvényeknek éppoly kevéssé vannak fizikai tulajdonságaik, mint a pszichológiai törvényeknek pszichikai tulajdonságaik." (Ugyanott.) Vagyis az a törvény, hogy az őszre tél, a télre tavasz következik, nem a tapasztalatban tárul fel előttünk, hanem a gondolkodás hozta létre, hogy segítségével megszervezzük, összhangba hozzuk, összeegyeztessük ... mit mivel, Bogdanov elvtárs?

„Az empiriomonizmus csak azért lehetséges, mert a megismerés aktívan összhangba hozza a tapasztalatot, kiküszöböli számtalan ellentmondását, egyetemes szervező formákat termet számára, és az elemek eredendő kaotikus világát a viszonyok származékos, rendezett világával helyettesíti." (57) Ez nem igaz. Az az eszme, hogy a megismerés képes egyetemes formákat „teremteni", az eredendő káoszt renddel helyettesíteni stb. — az idealista filozófia eszméje. A világ az anyag törvényszerű mozgása, és megismerésünk mint a természet legmagasabb rendű terméke csak arra képes, hogy *visszatükrözze* ezt a törvényszerűséget.

Összefoglalva: machistáink, mivel vakon hisznek a „legújabb" reakciós professzoroknak, az okság kérdésében megismétlik a kanti és hume-i agnoszticizmus hibáit, s nem veszik észre sem azt, hogy ezek a tanok szöges ellentétben állnak a marxizmussal, vagyis a materializmussal, sem pedig azt, hogy az idealizmus lejtőjére kerültek.

Lenin Összes Művei. 18. köt.
139—154. old.

4. téma

Az ellentétek egysége és harca

ENGELS

A TERMÉSZET DIALEKTIKÁJA
[DIALEKTIKA]

[a) Általános kérdések. Dialektikus kategóriák; törvények]

A dialektika, az úgynevezett *objektív* dialektika az egész természetben uralkodik, az úgynevezett szubjektív dialektika pedig, a dialektikus gondolkodás, csak reflexe a természetben mindenütt érvényesülő ellentétekben-mozgásnak, s ezek az ellentétek szabják meg éppen állandó ellenkezésükkel és végső egymásba-, ill. magasabb formákba olvadásukkal a természet életét. Vonzás és taszítás. A polaritás a mágnességnél kezdődik, egy és ugyanazon testen mutatkozik; az elektromosságnál eloszlik kettőre vagy többre, amelyek kölcsönös feszültségbe kerülnek. Minden kémiai folyamat visszavezetődik a kémiai vonzás és taszítás folyamataira. Végül a szerves életben a sejtmag képződése ugyancsak az élő fehérje polarizálódásának tekinthető, és az egyszerű sejttől kezdve a fejlődéselmélet kimutatja, hogyan idéz elő minden előrehaladást egyrészt a legbonyolultabb növényig, másrészt az emberig, átöröklés és alkalmazkodás állandó ellenkezése. Megmutatkozik itt, hogy az olyan kategóriák, mint „pozitív" és „negatív", milyen kevéssé alkalmazhatók ilyen fejlődési formákra. Felfoghatjuk az átöröklést a pozitív, megtartó oldalnak, az alkalmazkodást pedig a negatív, az átöröklöttet állandóan szétromboló oldalnak, de éppannyira az alkalmazkodást a teremtő, aktív, pozitív, az átöröklést pedig az ellenszegülő, passzív, negatív tevékenységnek. De ahogy a történelemben a haladás a fennálló tagadásaként lép fel, itt is jobb lesz — tisz-

tára *gyakorlati* okokból — az alkalmazkodást negatív tevékenységnek tekintenünk. A történelemben az ellentétekben-mozgás legkivált kidomborodik a vezető népek minden kritikus korszakában. Az ilyen pillanatokban valamely népnek csak egy dilemma két ága között van választása: vagy — vagy!, éspedig ez a kérdés mindig egészen másként vetődik fel, mint azt minden idők politizáló filiszterei óhajtják. Még 1848 liberális német filisztere is 1849-ben hirtelen és váratlanul és akarata ellenére ez elé a kérdés elé került: visszatérés a régi reakcióhoz még kiélezettebb formában vagy a forradalom továbbmenése a köztársaságig, talán éppenséggel az egy és oszthatatlan köztársaságig, amelynek hátterében ott van a szocializmus. Nem töprengett sokáig és segített megalkotni a Manteuffel-féle reakciót mint a német liberalizmus virágát. Ugyanigy állt 1851-ben a francia burzsoá a neki bizonyára váratlan dilemma előtt: a császárság karikatúrája, pretoriánus uralom és Franciaország kizsákmányolása egy zsiványbanda által, vagy szociáldemokrata köztársaság — és meghunyászkodott a zsiványbanda előtt, hogy annak védelme alatt továbbra is kizsákmányolhassa a munkásokat.

Hard and fast lines[1] összeférhetetlenek a fejlődéselmélettel — még a gerincesek és gerinctelenek közötti határvonal sem szilárd többbé, ugyanigy a halak és kétéltűek közötti sem, a madarak és csúszómászók közötti határvonal pedig napról napra jobban eltünedezik. A compsognathus és az archaeopterix között már csak kevés közbenső tag hiányzik, fogakkal bíró madárcsőrök pedig mindkét féltekén felbukkannak. A „vagy ez — vagy az!" mindinkább elégtelenné válik. Az alacsonyabb állatoknál az egyed fogalma egyáltalán nem is állapítható meg élesen. Nemcsak hogy ez meg ez állat egyed-e vagy telep, hanem, hogy a fejlődésben hol ér véget *egy* negyed és kezdődik a másik (dajkálók). — A természetszemléletnek ezen a fokán, amelyen minden különbség közbenső fokokban összefolyik, minden ellentét közbenső tagok révén egymásba átmegy, a régi metafizikai gondolkodási módszer nem elegendő többbé. A dialektika, amely

[1] (Merev és szilárd vonalak)

ugyanúgy nem ismer hard and fast lines-t, feltétlen mindenható érvényű „vagy — vagy!"-ot, amely a rögzített metafizikai különbségeket egymásba átviszi és a „vagy — vagy!" mellett az „ez is — az is!"-t szintén ismeri a maga helyén és az ellentéteket közvetíti — ez az egyetlen a természettudomány e fokának legmagasabb szinten megfelelő gondolkodási módszer. A mindennapi használatra, a tudományos kiskereskedelem számára a metafizikai kategóriák végtére is megtartják érvényességüket.

A mennyiség átcsapása minőségbe = „mechanikai" világszemlélet, a mennyiségi változás megváltoztatja a minőséget. Ennek soha neszét sem vették az urak!

*

Az értelmi gondolati meghatározások ellentétessége: a *polarizáció.* Ahogyan az elektromosság, mágnesség stb. polarizálódnak, ellentétben mozognak, úgy a gondolatok is. Ahogyan ott nem lehet megrögzíteni semmilyen egyoldalúságot, amire nem is gondol egyetlen természetkutató sem, úgy itt sem.

*

A „lényeg"-meghatározások igazi temrészetét maga Hegel kimondja. „Enzyklopädie", I., 111. §. Pótlás: „A lényegben minden *relatív.*" (Pl. pozitív és negatív, amelyeknek csak vonatkozásukban van értelmük, nem pedig mindegyiknek magáértvalóan.)

*

Rész és egész pl. már olyan kategóriák, amelyek a szerves természetben elégtelenné válnak. — A mag kilökését — az embriót és a megszületett állatot nem lehet „résznek" felfogni, amely elválik az „egésztől", ez ferde tárgyalást adna. Csak a *hullában* rész, „Enzyklopädie", I., 268. old.

*

Egyszerű és összetett: olyan kategóriák, amelyek a szerves természetben már szintén elvesztik értelmüket, alkalmazhatatlanok. Sem a csontokból, vérből, porcokból, izmokból, szövetekből stb. való mechanikus összetevődés, sem az elemekből való kémiai összetevődés nem fejezi ki az állatot. Hegel: „Enzyklopädie", I., 256. old. A szervezet, *sem* nem egyszerű, *sem* nem összetett, akármilyen bonyolult is.

*

Azonosság — elvont, a = a; és negatíve: *a* nem lehet egyidejűleg egyenlő és nem-egyenlő *a*-val, — a szerves természetben szintén alkalmazhatatlan. A növény, az állat, minden sejt az életének minden pillanatában azonos magával és mégis önmagától megkülönböződő: azáltal, hogy anyagokat felvesz és kiválaszt, hogy lélegzik, hogy sejtek képződnek és elhalnak benne, hogy keringési folyamat megy végbe, egyszóval szüntelen molekuláris változásoknak egy összege által, amelyek az életet teszik, és melyeknek összegezett eredményei szemmel láthatóan előtűnnek az életfázisokban — embrionális élet, ifjúság, nemi érettség, nemzési folyamat, öregség, halál. Minél tovább fejlődik a filozófia, annál fontosabbá lesznek számára ezek a szüntelen, végtelenül kicsi változások, annál fontosabbá lesz tehát számára éppígy az azonosságon *belül* való különbség vizsgálata is, és elavul a régi, elvontan formális azonossági álláspont, hogy egy szerves lény, önmagával egyszerűen azonos, állandó valaminek kezelendő.[2] Mindamellett az erre alapított gondolkodásmód a kategóriáival együtt továbbra is tart. De már a szervetlen természetben az azonosság mint olyan a valóságban nem létezik. Minden test állandóan ki van téve mechanikai, fizikai, kémiai behatásoknak, amelyek folyton változtatnak rajta, azonosságát módosítják. Csak a matematikában — ebben az elvont tudományban, amely gondolati dolgokkal foglalkozik, egyre megy, hogy ezek a realitás lenyomatai — van helyén az elvont azonosság és ennek a különbséggel szembeni ellentéte, és itt is állandóan megszüntetődik. Hegel: „Enzyklopädie", I., 235. old. Az a tény, hogy az azonosság magában foglalja a különbséget, *minden*

[2] *(Engels széljegyzete:) Eltekintve ráadásul a fajtafejlődéstől.*

kijelentésben kimondódik, ahol is a prédikátum szükségképpen különbözik a szubjektumtól: a *liliom — növény*, a *rózsa — piros*, ahol vagy a szubjektumban, vagy a prédikátumban van valami, amit a prédikátum vagy a szubjektum nem fed. Hegel, 231. old Hogy a *magával való azonosságnak* eleve szüksége van a *minden mástól való különbség* kiegészítésére, az magától értetődő.

Az állandó változás, azaz a magával való elvont azonosság megszűnése megvan az úgynevezett szervetlenben is. Ennek történelme a geológia. A felszínen mechanikai változások (kimosás, fagy), kémiaiak (mállás), a belsőben mechanikaiak (nyomás), hő (vulkánikus), kémiaiak (víz, savak, kötőanyagok), nagy méretekben a talaj emelkedései, földrengések stb. A mai pala alapvetően különbözik az iszaptól, amelyből képződött; a kréta a laza mikroszkopikus kagylóktól, amelyekből összetevődik; méginkább a mészkő, amely némelyek szerint, mint mondják, egészen szerves eredetű; a homokkő a laza tengeri homoktól, amely viszont szétmorzsolódott gránitból stb. származik, hogy a szénről ne is beszéljünk.

Az azonosság tétele ó-metafizikai értelémben véve a régi szemlélet alapvető tétele: $a = a$. Minden dolog önmagával egyenlő. Minden maradandó volt, Nap-rendszer, csillagok, szervezetek. Ezt a tételt a természetkutatás minden egyes esetben sorra-rendre megcáfolta, elméletileg azonban még tartja magát, és a réginek a hívei még mindig szembeszegezik az újjal: egy dolog nem lehet egyidejűleg önmaga és valami más. Mindamellett azt a tényt, hogy az igazi konkrét azonosság magában foglalja a különbséget, a változást, a természetkutatás újabban részleteiben kimutatta (lásd fent). — Az elvont azonosság, mint minden metafizikai kategória, elegendő a *házi* használatra, mikor kis arányok vagy rövid időközök jönnek tekintetbe; a határok, amelyek között használható, szinte minden esetre nézve különbözők és a tárgy természete szabja meg őket — egy bolygórendszerben, ahol a közönséges csillagászati számítás szempontjából az ellipszis alapformának vehető fel anélkül, hogy gyakorlatilag hibát követnének el, sokkal tágabbak, mint egy rovarnál, amely néhány hét alatt végzi el átalakulását. (Más pél-

dákat adni, pl. fajtaváltozás, amelyek évezredek sora alatt mennek végbe.) De az összefoglaló természettudomány számára, még annak minden egyes ágában is, az elvont azonosság teljességgel elégtelen, és noha nagyjában és egészében ma már gyakorlatilag kiküszöbölték, elméletileg, még mindig uralkodik a fejekben, és a legtöbb természetkutató úgy képzeli el, hogy azonosság és különbség kibékíthetetlen ellentétek, nem pedig egyoldalú pólusok, melyeknek csak kölcsönhatásukban, a különbözőségnek az azonosságba való belefoglalásában van igazságuk.

*

Azonosság és különbség — szükségszerűség és véletlenség — ok és okozat — ez a két fő ellentét, amelyek, elválasztottan kezelve, átcsapnak egymásba.

És akkor az „okalapoknak" kell segíteniök.

*

Pozitív és negatív. Megfordítva is elnevezhető: az elektromosságban stb., észak és dél úgyszintén. Fordítsuk meg, az egyéb terminológiát változtassuk meg megfelelőn, és minden helyes marad. Akkor nyugatot keletnek és keletet nyugatnak nevezzük majd. A Nap nyugaton kel fel, a bolygók keletről nyugatra forognak stb., csakis a nevek változtak. Sőt, a fizikában a mágnes tulajdonképpeni déli pólusát, azt, amelyet a földmágnesség északi pólusa vonz, nevezzük *északi pólusnak*, és ez mit sem tesz.

*

Hogy a pozitívot és a negatívot egyenlővé teszik — mindegy, hogy melyik oldal pozitív és melyik negatív —, nemcsak az analitikus geometriában van meg, hanem még inkább a fizikában, lásd Clausius, 87. skk. old.

*

Polaritás. Ha egy mágnest kettévágnak, a semleges közepe polarizálódik, de úgy, hogy a régi pólusok megmaradnak. Ezzel

szemben ha egy férget kettévágnak, a pozitív pólusán megtartja a felvevő szájat s a másik végén új negatív pólust képez, kiválasztó hátsónyílással; de a régi negatív pólus (hátsónyílás) most pozitívvá válik, szájjá, és új hátsónyílás, vagyis negatív pólus a sebzett végen képződik. Voilà a pozitívnak a negatívba való átcsapása.

*

Polarizáció. Még J. Grimm bizonyosra vette azt a tételt, hogy egy német nyelvjárásnak vagy felnémetnek, vagy alnémetnek kell lennie. Eközben a frank nyelvjárás teljesen elveszett a szeme elől. Minthogy a későbbi Karoling-kor írott frank nyelve felnémet volt (mivel a felnémet mássalhangzó-eltolódás behatolt a délkeleti frank területre), a frank — az ő elképzelése szerint — beleolvadt az egyik helyen az ófelnémetbe, a másikon a franciába. Eközben abszolúte megmagyarázhatatlan maradt, hogy honnan is került a holland nyelv az ősi száli területekre. Csak Grimm halála után fedezték fel ismét a frankot: a szálit a hollandiként való megújulásában, a ripuárit a közép- és az alsórajnai nyelvjárásokban, amelyek részben különböző fokú felnémetté tolódtak el, részben alnémetek maradtak, úgyhogy a frank olyan nyelvjárás, amely felnémet *is*, alnémet *is*.

Marx—Engels Művei. 20. köt.
487—492. old.

B. SZ. UKRAINCEV

A SZOCIALIZMUS NEM ANTAGONISZTIKUS ELLENTMONDÁSAINAK EGYSÉGÉRŐL

A modern társadalom dialektikájának problémáit vizsgálva P. N. Fedoszejev hangsúlyozza előadásában, hogy a szocializmus körülményei között az ellentétek egységére és harcára vonatkozó törvény megjelenését a kapitalizmus körülményeitől elté-

rően teljesen más, új specifikus vonások jellemzik, amelyek gyökerében különböznek a kapitalizmusban és más antagonisztikus osztálytársadalmakban kialakult vonásoktól. Maga az „ellentét", „az ellentétek egysége", „az ellentétek harca" fogalom is minőségileg más tartalmat kap a szocializmusban.

Teljes egészében támogatva ezt a gondolatot én az „ellentétek egységének" minőségileg más tartalmával és új formáival, valamint a szocializmus időszakában jelentkező belső különbségek dialektikus egységével kívánok foglalkozni.

A szocialista társadalom dialektikájának és a kommunista társadalomba való átnövés problémáinak tanulmányozásánál elsőrendű jelentőséggel bír, egyrészről a szovjet társadalom erősödő szociális-politikai, valamint ideológiai egységének, másrészt pedig, a szocialista termelési mód fő oldalai közötti összhang fejlődésével kapcsolat alapvető tendenciának az elemzése.

Ha a legrövidebben akarunk válaszolni arra a kérdésre, hogy miben áll a kapitalizmus és a szocializmus dialektikája közötti gyökeres különbség, tévedés nélkül kijelenthetjük, hogy a különbség a szocialista társadalom erősödő szociális egységében rejlik. Az alapvető szociális érdekeknek ez az egysége határozza meg a szocializmusban az ellentmondások nem antagonisztikus jellegét, a szocialista termelési viszonyok és a termelő erők közötti fejlődő összhang tendenciáját, de azt a lehetőséget is, hogy a szocialista társadalom erőivel sikeresen megoldhassuk az előforduló nem antagonisztikus jellegű ellentmondásokat.

A történelem folyamán a szocializmusban először megjelenő szociális egység létrehozta az alapvető dialektikus törvények működésének új formáit és ezekbe új tartalmat öntött, megőrizve lényegüket. Mindez elsősorban az ellentétek egységének és harcának törvényére vonatkozik. Ebben egyetértenek a szocializmus dialektikájának kérdéseivel foglalkozó szerzők csaknem kivétel nélkül.

Kétségtelen, hogy a szocializmusban kialakuló szociális egység és a fejlődő összhang objektíve rákényszerítik a kutatókat a nem antagonisztikus ellentétek dialektikus egységével összefüggő új formák tanulmányozására.

A feladat az, hogy ne álljunk meg az antagonisztikus vagy a nem antagonisztikus ellentétek dialektikus egységének és kölcsönös feltételezettségének általános jellemzésénél. Bármilyen

belső ellentétről is van szó, a kölcsönös feltételezettség elengedhetetlen és egyetemes alapja mindenféle dialektikus egységnek. Ez az alap azonban nem meríti ki a meghatározott időben, meghatározott belső feltételek között, és az ellentétek kibontakozásának különböző szakaszaiban jelentkező dialektikus egység formáinak valamennyi gazdagságát. A dialektikus egység ilyen átmeneti, viszonylagos formáihoz sorolta Lenin azokat az eseteket, amikor a tárgy vagy jelenség fejlődésének azonos iránya mellett az ellentétek, tendenciáik hatását tekintve egybeesnek; vagy amikor meghatározott körülmények között az ellentétek azonosságát az egymásba való dialektikus átmenet fejezi ki és végül, amikor fejlődésük meghatározott stádiumában, kibontakozásuk egyik mozzanatát alkotja az ellentétek összhangja, vagy azonos hatása.

Ezzel kapcsolatban felmerül a kérdés: minek tekinthető a marxista dialektika szempontjából társadalmunk erősödő szociális egysége?

A kérdésre különböző feleleteket adnak. Így 15—20 évvel ezelőtt a szocialista termelési mód oldalainak teljes összhangjáról beszélő sztálini megfogalmazás ürügyet szolgáltatott arra, hogy néhány kutató tagadja társadalmunk osztályviszonyai között a nem antagonisztikus ellentmondások előfordulását is. Ugyanakkor a szovjet nép erkölcsi és politikai egységének fogalmát ellentmondásnélkülinek tüntették fel. Így alakult ki a szocialista egység és dialektikus egység különös és mesterséges elhatárolása, valamint az az elmélet, mely szerint a szovjet társadalom szociális egysége abszolút és ezért ez az egység kizárólag szociális kategóriaként fogható fel.

A következőképpen okoskodtak: a szocialista egység, a szocializmus erősödik, s egyre inkább tökéletesedve áthatja az egész kommunista formációt, tehát ez az egység abszolút. Lenin azonban kijelentette, hogy az ellentétek egysége ideiglenes, feltételes, átmeneti jellegű, s hogy abszolútnak csupán az ellentétek harca tekinthető. Ha ez így van, akkor a szociális egység nem tekinthető dialektikus egységnek a maga konkrét szociális formájában. Az, aki az erősödő szociális egységet úgy szemléli, mint a dialektikus egységnek a szocialista társadalom életében kialakuló új konkrét formáját, szinte merényletet követ el a

lenini meghatározás ellen és tagadja az ellentmondás előfordulását a szocializmusban.

A mi időnkben is találkozunk kijelentésekkel, amelyek szerint nem helyénvaló, hogy a szociális egységet a dialektikus egység új konkrét formájaként tanulmányozzuk.

Számunkra például úgy tűnik, hogy M. M. Rozental „Lenin és a dialektika" c. érdekes könyvében egy megjegyzés, szellemét tekintve, eltér a mű alapvető tartalmától, nevezetesen az, ahol a szerző a szociális egységnek a szovjet társadalom dialektikájában betöltött szerepét elemzi. Ismétlem, a szerző objektív megfontolásai az ellenkezőjét mondják annak, amiről az említett megjegyzésben beszél. Ebben ugyanis szemrehányást tesz V. P. Csertkovnak azért, hogy „a saját maga számára is észrevétlenül jutott el oda, hogy azonosítsa a szociális egység fogalmát az ellentétek egységének fogalmával". És tovább menve M. M. Rozental kijelenti: „...nem szabad összevetni és összehasonlítani két különböző dolgot — a szociális egységet és az ellentétek egységét, úgy, ahogy azt a szerző tette. (V. P. Csertkovról van szó — *B. U.*). Végeredményben nem tárta fel a szocializmus körülményei között működő ellentétek viszonylagos egységének — semmilyen — sajátosságát és nem is tárhatta fel, mivel *az ellentétek egységének* viszonylagosságát, vagyis időlegességét illetően semmilyen sajátosság nem létezik: ez az egység mindenütt és mindenkor viszonylagos, időleges és átmeneti."[1]

Vizsgáljuk meg ezeket a tételeket.

Először is a szocializmusban a nem antagonisztikus ellentétek dialektikus egységének viszonylagossága saját specifikával bír. Míg a kapitalizmusban a dialektikus egység minden elkövetkező viszonylagos formája a szakadékba vezető lépcsőfok, amely közelebb hozza a kapitalizmus társadalmi viszonyainak teljes szakadását, addig a szocializmusban az egység minden elkövetkező, vagyis átmeneti formája a társadalom megszilárdulásához, a szocialista viszonyok tökéletesedéséhez és a kommunisztikus viszonyokba való fokozatos átnövéséhez vezet.

A dialektikus egység viszonylagosságának különböző eseteit ismerjük. Egyik viszonylagosság az antagonisztikus osztályok összecsapásában jelentkezik, a másik a baráti osztályok össze-

[1] *M. M. Rozental:* Lenin és a dialektika. Moszkva 1963. 279—280. old. (oroszul).

kovácsolódásában, amely végül is elvezet az osztályok és az osztálykülönbségek megszűnéséhez.

Másodszor, általában nem helyénvaló azonosítani a szociális egységet és az ellentétek egységét. Ez ugyanolyan helytelen lenne, mintha azonosítanánk a kapitalizmusban folyó osztályharcot az ellentétek harcával általában, vagy a konkrét tényt az absztrakcióval. Arról van szó, hogy meg kell látni, fel kell fedezni a szociális egységben a különbségek dialektikus egységének új társadalmi formáit megtestesítő konkrét megnyivánulásokat. Ezek magukban foglalják az ellentétek, a különbségek nem antagonisztikus harcának olyan mozzanatait, amelyek fokozatosan elmosódnak, mint ahogyan elmosódnak a szociális különbségek is a kommunizmusba való átmenetnél.

Vizsgáljuk meg társadalmunk szociális struktúráját. Ez — a különbség egysége és nem azonosság a szó formális értelmében. Ez a különböző nem antagonisztikus baráti osztályok és szociális csoportok: a munkásosztály, kolhozparasztság és szovjet értelmiség egysége. Közösek alapvető érdekeik, egy a céljuk — a kommunizmus felépítése. Ez azonban nem azt jelenti, hogy valamennyi érdekük minden történelmi időpontban egybeesik. Bizonyos nem alapvető jelentőségű kérdésekben érdekeik néha szétágaznak, időlegesen különböznek s ez egyes nem antagonisztikus ellentmondásokban jut kifejezésre, amelyeket a szovjet társadalomnak érdekében áll idejében megoldani.

Továbbá a munkásosztály, a kolhozparasztság és az értelmiség, a szovjet társadalom fejlődésének jelenlegi szakaszán, kölcsönösen feltételezik egymást a még meglevő munkamegosztás révén, amely ipari, mezőgazdasági, valamint szellemi és fizikai munkára osztja az emberi tevékenységet. A munkásosztály, a kolhozparasztság és az értelmiség nem lehetnek meg egymás nélkül a szocializmusban.

Ily módon a szociális egységben a dialektikus egység három alapvető ismertetőjegyével találkozunk: *a)* belső különbségek és nem antagonisztikus ellentét velük kapcsolatos mozzanatai; *b)* a szóban forgó belső különbségek kölcsönös feltételezettsége; *c)* az említett egységen belül szereplő nem antagonisztikus ellentmondások, bizonyos kérdésekre vonatkozóan, a különböző baráti osztályok fő, meghatározó létérdekeinek teljes egybeesése mellett.

A szociális egység megőrzésének és erősítésének feladata nem abban rejlik, hogy szavakban eltávolítsuk belőle az ellentmondásokat, hanem abban, hogy idejében megoldjuk az egyes kérdésekkel kapcsolatban felmerülő ellentmondásokat és ne engedjük megbontani szocialista államunkban a baráti osztályok és szociális csoportok alapvető érdekeinek egybeesését.

Most pedig viszgáljuk meg a szocialista termelési viszonyok és a szocializmus termelő erői közötti összhangot; az olyan nem antagonisztikus ellentétek összhangját, mint a szocialista demokrácia és a szocialista centralizmus, a szocialista felépítmény és a szocialista alap stb. Vajon ezek nem tekinthetők a dialektikus egység új szociális formáinak? Ehhez kétség nem fér, mivel az összhang említett fajtái egymást kölcsönösen feltételező különbségeket fejeznek ki, ezeknek a harcát bizonyos kérdésekben, valamint a haladás irányába mutató működési eredményeik főbb tendenciáinak egybeesését. Az összhang mindezen fajtái belső ellentmondásokat rejtenek s ezért fejlődnek, tökéletesednek.

Felvetődik, hogy tudományosan megalapozott-e az a kérdés, amely egyrészről a dialektikus fejlődés összes vonásaival rendelkező szociális egység, másrészt pedig a dialektikus egység — egy absztrakt és tudományos fogalom összevetésével és összehasonlításának lehetőségével és szükségességével kapcsolatban tapasztalható, figyelembe véve, hogy az utóbbi sem a természetben, sem a társadalomban nem fordul elő önmagában, hanem mindig konkrétan jelentkezik.

Miért van akkor az, hogy egyes szerzők, akik nem ismerik el, hogy a szociális egység az általában vett dialektikus egység konkrét szociális formája, nem mutatnak következetességet és az antagonisztikus ellentmondásokat nem tekintik az általában vett dialektikus ellentmondások kategóriájától teljesen független szociális kategóriának?

A jelek szerint nem lehet kínai fallal elhatárolni a dialektika elméletét az élet dialektikájától, mint ahogyan nem lehet megelégedni azokkal az ismeretekkel sem, amelyek talán elégségesek a kapitalizmus dialektikájának elemzéséhez, de kevésnek bizonyulnak ahhoz, hogy segítségükkel megértsük a szocializmus kommunizmusba való átnövésének dialektikáját.

A tudományban a legveszélyesebb az, amikor a régebben elért eredményeket abszolútnak tekintjük és kétkedéssel fogadjuk

vagy kigúnyoljuk az új ismeretek megszerzésére, a régi fogalmak bővítésére irányuló törekvéseket.

Harmadszor, a szocializmusban a különböző baráti osztályok szociális egysége és a szocialista termelési mód alapvető oldalainak összhangja, belső ellentmondásossága folytán nem lehet abszolút és nem is az; az a tény, hogy ez az egység az állandó erősödés tendenciáját mutatja, az összhang pedig egyre tökéletesebbé válik, éppen arról beszél, hogy az egység szóban forgó két fajtája nincs nyugalomban, hanem fejlődik; nem abszolút, hanem viszonylagos.

Lenin mondotta: „A világban végbemenő összes folyamatok »önmozgásukban«, spontán fejlődésükben, eleven életükben való megismerésének az a feltétele, hogy mint ellentétek egységét ismerjük meg őket. A fejlődése az ellentétek harca." És tovább: „Az ellentétek egysége (egybeesése, azonossága, egyenhatása) feltételes időleges, átmeneti relatív. Az egymást kölcsönösen kizáró ellentétek harca abszolút, amint abszolút a fejlődés, a mozgás."[2]

Ugyanitt aláhúzza és megjegyzi Lenin: „*NB:* A szubjektivizmus (szkepticizmus és szofisztika etc.) többek között abban tér el a dialektikától, hogy az (objektív) dialektikában viszonylagos (relatív) a relatív és az abszolút közötti különbség is. Az objektív dialektika szerint a relatívban is *van* abszolút. A szubjektivizmus és a szofisztika szerint a relatív csak relatív és kizárja az abszolútat."[3]

A jelek szerint az egység viszonylagosságát és az ellentétek harcának abszolút jellegét bemutató lenini idézet lényegét a következőkben foglalhatjuk össze:

Először, és ez a legfontosabb: az antagonisztikus és nem antagonisztikus ellentétek valamennyi dialektikus egysége mindig belső ellentmondásokat takar és ezért átmeneti jellegű, mivel az ellentmondások végül is megoldódnak és a régi egység átadja a helyét az új egységnek és ellentétek harcának.

Másodszor, az antagonisztikus vagy nem antagonisztikus ellentétek harca a fejlődés forrása, különleges feltételek esetén pedig — a progresszív fejlődés forrása.

[2] *Lenin Művei.* 38. köt. 348. old.

[3] Ugyanott.

Harmadszor, a konkrét ellentmondások kibontakozásának folyamatában az ellentmondások konkrét egysége is viszonylagos, mivel a jelenség adott minőségi meghatározottságának keretein belül változik. Az ellentmondások kölcsönös feltételezettségének megőrzése mellett, s ez a dialektikus egység viszonylagosságában az abszolút mozzanat, az egység formái változnak. Így a jelenség adott minőségi meghatározottsága mellett az egység átmehet és át is megy az összhang szakaszából fokozatosan az ellentétek összeférhetetlenségének stádiumába, az egység eljuthat az ellentétek egymásba való átmenetének, majd az ellentétek egyenhatásának stádiumába, és végül az adott ellentmondások legyőzésének és az új minőséghez való áttérésnek eredményeként eljut saját megsemmisüléséhez.

Negyedszer, az egység nem csupán akkor viszonylagos, amikor a saját megsemmisülése felé halad. Viszonylagos akkor is, amikor a döntő kapcsolatban fennmarad és erősödik és más kapcsolatokban tökéletesebb formával cserélődik fel. Mindkét esetben harcban, ellentmondások útján és ezek megoldásán keresztül cserélődik ki a régi egység újjal.

A szociális egység konkrét-történelmi formái a szocialista társadalom fejlődésének egyik vagy másik szakaszán viszonylagosak, a nép szociális-politikai és eszmei egysége megszilárdításának egyetemes folyamatában.

A szociális egység kevésbé fejlettebb, egyes történelmi feltételekhez szabott formáját felváltja az új körülmények között egy jóval fejlettebb forma. Az osztályok és a szociális különbségek végleges eltűnése után a szociális egység, mint a nem antagonisztikus osztályok egysége kimeríti magát és eltűnik, és helyette kialakul a kommunista társadalom összes tagjának teljesen új egysége.

Ily módon a „megszilárduló szociális egység" fogalma nem jelenti az egység dialektikus abszolútságát, hanem bizonyos nem antagonisztikus ellentétek dialektikus egységének új szociális formája. Ezek az ellentétek a harc folyamán fokozatosan eltűnnek, mint ahogyan teljesen eltűnik a kommunizmusba való átmenetnél valamennyi osztálykülönbség.

A fejlődő összhang szintén viszonylagos, mivel a legalapvetőbb, legdöntőbb jelenségek összhangjának megőrzése mellett az összhang nem terjed ki a nem lényegesekre, ui. az összhang

ellentmondásos, az ellentmondások mozgása pedig oda vezet, hogy az új feltételek között bizonyos mértékig elvész az összhang. Ezeknek az ellentmondásoknak a megoldása erősíti az összhangot, de már csak magasabb rendű alapokon.

A nem antagonisztikus ellentmondásokat megoldó szocialista társadalom következetesen tökéletesíti a szocialista termelési viszonyokat, tökéletesíti a termelőerőkkel való összhangjukat, és az összhang új történelmileg konkrét formáit hívja életre.

Így megy végbe fokozatosan az átmenet a szocialista termelési viszonyok és a fejlődő termelőerők közt kialakuló összhangtól a kommunista termelési viszonyok és termelőerők közötti összhangig.

Míg a kapitalizmusban az antagonisztikus ellentétek dialektikus egységének viszonylagossága úgy jelentkezik, mint az egység hanyatlása, addig a szocializmusban a nem antagonisztikus ellentétek dialektikus egységének viszonylagossága az egység haladását, fejlődését jelenti.

Befejezésként néhány szót a szocializmus kommunizmusba való átnövése dialektikájának tanulmányozásával kapcsolatos bizonyos módszertani problémákról.

Nekünk úgy tűnik, hogy a kommunista formáció dialektikájának tanulmányozását az egyetemes fejlődési elvre kell építeni, amely átfogja az objektív világ összes jelenségeit, s ezen belül a dialektika törvényeit és kategóriáit. Ha meg akarunk maradni a tudomány szilárd talaján, akkor feltétlenül úgy kell vizsgálni a dialektika törvényeit és kategóriáit, mint a szocializmus győzelme után a társadalmi élet gyökeres változásaival kapcsolatban fejlődő és gazdagodó jelenségeket.

Meg kell említenünk, hogy a marxizmus—leninizmus klasszikusai a dialektika számos tételét az antagonisztikus társadalom tanulmányozása alapján fogalmazták meg. Ezekben a tételekben megtalálható a változatlan lényeg, és a bennük kifejtett alapelvek is egyetemesek. Ez azonban a legkevésbé sem jelenti azt, hogy az alapelvekkel együtt teljesen fel lehet használni az olyan formákat is, amelyek jól tükrözték az antagonisztikus társadalom dialektikájának sajátosságát, de helyesbítés nélkül nem fejezhetik ki a szocializmus dialektikáját.

A társadalmi viszonyokban megnyilvánuló antagonizmus —

átmeneti történelmi jelenség. Az emberiség hajnalán nem létezett és az emberiség igazi történelmének kezdetével eltűnik.

Az antagonisztikus társadalom dialektikája — a társadalmi fejlődés dialektikájának egyedi esete. Annak a társadalomnak a dialektikája, ahol a társadalmi antagonizmus hiányzik — a jövendő társadalmi fejlődés lényegének dialektikája. Nem valószinű, hogy olyan módszerekkel vizsgálhatjuk, mint a kapitalizmus dialektikáját.

Nemcsak a szavakban, de a valóságban is vissza kell utasítani a szocializmus dialektikájának olyan megközelítését, amely csupán a példák tömegét jelenti a tankönyv formulái mellett.

A tankönyvek tételei csak abban az esetben helyesek, ha a már vizsgált anyag koncentrált kifejezői.

Ezek a tételek az új kutatások kiindulópontjává válhatnak, de természetüknél és rendeltetésüknél fogva nem válaszolhatnak az összes új kérdésekre, amelyeket az élet felvet.

Röviden szólva, a szocializmusból a kommunizmusba való átnövésnél az új társadalmi anyag, a társadalmi fejlődés új törvényszerűségeinek tanulmányozásánál feltétlenül csiszolni, tökéletesíteni kell a törvények és kategóriák formuláit, mint Lenin mondta: „rugalmassá kell tenni” a fogalmakat ahhoz, hogy a legadekvátabb módon tükrözzék az új életjelenségeket.

A modern társadalmi fejlődés dialektikája.
Moszkva 1965. 208—217. old.
(Röviditve.)

5–6. téma

A mennyiségi és minőségi változások kölcsönös átcsapása
A tagadás tagadása
A fejlődés sajátossága a természetben és a társadalomban

ENGELS

A TERMÉSZET DIALEKTIKÁJA

DIALEKTIKA

(Kifejtendő a dialektika, mint az összefüggésekről szóló tudomány általános természete, ellentétben a metafizikával.)

A dialektika törvényeit tehát a természet, valamint az emberi társadalom történetéből vonatkoztatják el. E törvények ugyanis nem egyebek, mint a történeti fejlődés e két fázisának, valamint magának a gondolkodásnak a legáltalánosabb törvényei. Mégpedig a fődolgot tekintve háromra vezetődnek vissza:

a mennyiségnek minőségbe átcsapásának törvénye és megfordítva;
az ellentétek áthatásának törvénye;
a tagadás tagadásának törvénye.

Mindhármat Hegel a maga idealista módján mint puszta *gondolkodási* törvényeket fejti ki: az elsőt a „Logik" első részében, a létről szóló tanban; a második kitölti „Logik"-jának második és messze legjelentősebb részét, a lényegről szóló tant; a harmadik végül az egész rendszer felépítésének alaptörvényeként

szerepel. A hiba abban van, hogy Hegel ezeket a törvényeket mint gondolkodási törvényeket a természetre és a történelemre ráoktrojálja, nem pedig belőlük levezeti. Ebből keletkezik aztán az egész erőszakolt és gyakran hajmeresztő konstrukció: a világ akarva, nem-akarva rendezkedjék be egy gondolati rendszer szerint, amely viszont maga is csak az emberi gondolkodás egy meghatározott fejlődési fokának a terméke. Ha megfordítjuk a dolgot, minden egyszerűvé válik és az idealista filozófiában szerfelett titokzatosan festő dialektikus törvények nyomban egyszerűek és napnál világosabbak lesznek.

Aki egyébként csak valamennyire is ismeri a Hegeljét, az azt is tudja, hogy Hegel száz meg száz helyen természetből és történelemből a legcsattanósabb bizonyítóadatokat tudja adni a dialektikus törvényekre.

Itt nem a dialektika kézikönyvét kell megírnunk, hanem csak azt kimutatnunk, hogy a dialektikus törvények a természetnek valóságos fejlődési törvényei, tehát az elméleti természetkutatásra is érvényesek. E törvények egymás közti belső összefüggésére ezért nem térhetünk ki.

I. A mennyiségnek minőségbe átcsapásának törvénye és megfordítva. Ezt célunk szempontjából akként fejezhetjük ki, hogy a természetben — minden egyedi esetre pontosan rögzített módon — minőségi változások csak anyag vagy mozgás (úgynevezett energia) mennyiségi hozzátétele vagy mennyiségi elvonása révén mehetnek végbe.

A természetben minden minőségi különbség vagy különböző kémiai összetételen vagy a mozgás (energia) különböző mennyiségein, illetőleg formáin nyugszik vagy, mint szinte mindig ez az eset, mindkettőn. Lehetetlen tehát anyag vagy mozgás hozzáadása, illetőleg elvétele nélkül, azaz az illető test mennyiségi megváltoztatása nélkül, minőségét megváltoztatni. Ebben a formában tehát a rejtelmes hegeli tétel nemcsak egészen racionálisnak, hanem meglehetősen világosnak is jelenik meg.

Aligha szükséges rámutatnunk arra, hogy a testek különböző allotropikus és halmazállapotai is — mivelhogy különböző molekulacsoportuláson — a testtel közölt nagyobb vagy kisebb mozgásmennyiségeken nyugszanak.

De hát a mozgásnak vagy úgynevezett energiának a formaváltozása? Ha hőt mechanikai mozgássá változtatunk vagy meg-

fordítva, akkor a minőséget változtatjuk és a mennyiség ugyanaz marad? Nagyon helyes. Csakhogy a mozgás formaváltozása olyan, mint Heinénél a bűn: Erényes mindenki magában is lehet, a bűnhöz mindig kettő kell. A mozgás formaváltozása mindig olyan folyamat, amely legalább két test között következik be, melyek közül az egyik egy meghatározott mennyiségű emilyen minőségű mozgást (pl. hőt) veszít, a másik egy megfelelő mennyiségű amolyan minőségű mozgást (mechanikai mozgást, elektromosságot, kémiai bomlást) kap. Mennyiség és minőség tehát itt kétoldalúan és kölcsönösen megfelelnek egymásnak. Eddig még nem sikerült egy egyes elszigetelt testen belül mozgást egyik formából egy másikba átalakítani.

Itt mindenekelőtt csak élettelen testekről van szó; élőkre ugyanez a törvény érvényes, de nagyon bonyolult feltételek között megy végbe és a mennyiségi mérés számunkra ma gyakran még lehetetlen.

Ha egy tetszőleges élettelen testet egyre kisebb részekre osztva képzelünk el, eleinte nem áll be minőségi változás. De ennek megvan a maga határa: há sikerül az egyes molekulákat, mint az elpárologtatásnál, szabadon előállítanunk, többnyire ugyan ezeket is még tovább oszthatjuk, ámde csak a minőség teljes megváltoztatásával. A molekula szétesik egyes atomjaira, ezeknek pedig egészen más tulajdonságaik vannak, mint a molekuláknak. Olyan molekuláknál, amelyek különböző kémiai elemekből tevődtek össze, az összetett molekula helyébe maguknak ezeknek az elemeknek az atomjai vagy molekulái lépnek; elemek molekulái esetében a szabad atomok jelennek meg, melyek egészen különböző minőségi hatásokat gyakorolnak: a naszcens oxigénnek a szabad atomjai játszva elérik azt, ami a légköri oxigén molekulában kötött atomjaitól sohasem telik ki.

De már a molekula is minőségileg különbözik a testtömegtől, amelyhez tartozik. Mozgásokat végezhet attól függetlenül, és miközben az látszólag nyugalomban marad, pl. hőrezgéseket; helyzetének és a szomszédos molekulákkal való összefüggésének változtatása révén más allotropikus vagy halmazállapotba helyezheti a testet stb.

Látjuk tehát, hogy az osztás tisztán mennyiségi műveletének van egy határa, amelyen átcsap minőségi különbségbe: a tömeg csupa molekulákból áll, de mégis a molekulától lényegileg kü-

lönböző valami, mint ahogy ez utóbbi pedig az atomtól. Ezen a különbségen nyugszik a mechanikának mint az égi és földi tömegekről szóló tudománynak elválása a fizikától mint a molekulák mechanikájától és a kémiától mint az atomok fizikájától.

A mechanikában nem fordulnak elő minőségek, legfeljebb állapotok, mint egyensúly, mozgás, potenciális energia, amelyek mind mozgás mérhető átvitelén nyugszanak és maguk is mennyiségileg kifejezhetők. Amennyiben tehát itt minőségi változás megy végbe, ezt megfelelő mennyiségi változás szabja meg.

A fizikában a testeket kémiailag változhatatlanoknak vagy közömböseknek kezelik; molekuláris állapotaik megváltozásaival van dolgunk, és a mozgás formaváltozásával, mely minden esetben — legalábbis a két oldal egyikén — működésbe hozza a molekulákat. Itt minden változás mennyiség átcsapása minőségbe, a testben bennelakozó vagy vele közölt valamilyen formájú mozgásmennyiség mennyiségi megváltozásának következménye. „Így pl. a víz hőfoka először is közömbös a cseppfolyóssága szempontjából; de azután a [csepp]folyós víz hőmérsékletének növelésekor vagy csökkenésekor beáll egy olyan pont, ahol ez a kohéziós állapot [. . .] megváltozik és a víz egyfelől gőzzé és másfelől jéggé alakul át.” (Hegel „Enzyklopädie”, Gesamtausgabe, VI. köt., 217. old.) Így egy meghatározott minimális áramerősség kell ahhoz, hogy az elektromos izzólámpa platinadrótját izzásba hozza; így minden fémnek megvan a maga izzási és olvadási hője, így minden folyadéknak a maga ismert nyomás mellett rögzített fagyás- és forráspontja — amennyire eszközeink megengedik az illető hőmérséklet előidézését; így végül minden gáznak is megvan a maga kritikus pontja, amelyen nyomás és lehűlés cseppfolyóssá teszi. Egyszóval: a fizika úgynevezett állandói nagyrészt nem egyebek, mint csomópontok megjelölései, ahol mozgás mennyiségi hozzátétele vagy elvonása minőségi változást idéz elő az illető test állapotában, ahol tehát a mennyiség átcsap minőségbe.

Az a terület azonban, amelyen a Hegel felfedezte természeti törvény a leghatalmasabb diadalait ünnepli: a kémia területe. A kémiát úgy lehet jellemezni, mint a testek megváltozott mennyiségi összetétel következtében előálló minőségi változásainak tudományát. Ezt már maga Hegel is tudta („Logik”, Gesamtaus-

gabe, III. köt., 433. old.). Vegyük mindjárt az oxigént: ha három atom egyesül egy molekulává, a közönséges kettő helyett, ózont kapunk, olyan testet, amely szagát és hatását tekintve a közönséges oxigéntől igen határozottan különbözik. Hát még a különböző arányok, melyekben oxigén nitrogénnel vagy kénnel vegyül, és melyeknek mindegyike valamennyi többitől minőségileg különböző testet alkot! Mennyire különbözik a kéjgáz (nitrogénmonoxid, N_2O) a salétromsav-anhidridtől (nitrogénpentoxid, N_2O_5)! Az előbbi gáz, az utóbbi közönséges hőmérsékleten szilárd kristályos test. Pedig az összetételbeli különbség mindössze annyi, hogy az utóbbi ötször annyi oxigént tartalmaz, mint az előbbi, és a kettő között a nitrogénnek még három más oxidja foglal helyet (NO, N_2O_3, NO_2), amelyek mindegyike minőségileg különbözik e kettőtől és egymástól.

Még csattanósabban kiütközik ez a szénvegyületek, nevezetesen az egyszerűbb szénhidrogének homológ sorain. A normális paraffinok közül a legelső a metán, CH_4; itt a szénatom négy vegyértékét négy atom hidrogén telíti. A második, az etán. C_2H_6, két szénatomot kötött össze egymással és a hat szabad vegyértéket hat atom hidrogénnel telítette. Így megy ez tovább, C_3H_8, C_4H_{10} stb. a C_nH_{2n+2} algebrai képlet szerint, úgyhogy minden CH_2 hozzátétele mindenkor egy az előbbitől minőségileg különböző testet alkot. A sor három legalsó tagja gáz, az ismeretes legfelső, a hekdekán, $C_{16}H_{34}$, szilárd test 278° C forrásponttal. Ugyígy viselkedik a paraffinokból (elméletileg) levezetett $C_nH_{2n+2}O$ képletű primér alkoholok és az egybázisú zsírsavak (képlet $C_nH_{2n}O_2$) sora. Hogy C_3H_6 mennyiségi hozztétele milyen minőségi különbséget idézhet elő, arra megtanít a tapasztalat, ha etilalkoholt, C_2H_6O, valamilyen élvezhető formában más alkoholok hozzávegyítése nélkül fogyasztunk, és ha másik ízben ugyanazt az etilalkoholt vesszük magunkhoz, de egy kevés amilalkohol, $C_5H_{12}O$, hozzátételével, amely a förtelmes kozmásolaj fő alkotórésze. Fejünk másnap reggel minden bizonnyal észleli majd ezt, mégpedig keservesen úgyhogy éppenséggel azt mondhatjuk, hogy a mámor és utóbb a másnaposság is egyfelől az etilalkoholnak, másfelől ennek a hozzátett C_3H_6-nak minőségbe átcsapott mennyisége.

Ezeknél a soroknál azonban a hegeli törvény egy másik formában is szembelép velünk. Az alsó tagok az atomoknak csak

egyetlen kölcsönös elhelyezkedését engedik meg. De ha az egy molekulává összekötött atomok száma elér egy mindegyik sorra nézve meghatározott nagyságot, az atomok csoportosulása a molekulában többféle módon történhetik; előállhat tehát két vagy több izomér test, amelyeknek ugyanannyi atom C, H, O van a molekulájukban, de amelyek mégis minőségileg különbözők. Még ki is számíthatjuk, hány ilyen izoméria lehetséges a sor mindegyik tagjánál. Így a paraffin-sorban C_4H_{10}-nél kettő, C_5H_{12}-nél három; a magasabb tagoknál a lehetséges izomériák száma igen gyorsan emelkedik. Megint a molekulában levő atomok mennyiségi száma szabja meg tehát az ilyen minőségileg különböző izomér testek lehetőségét és — ha kimutatták — valóságos létezését is.

Sőt mi több. Mindegyik ilyen sor azon testeinek analógiájából, amelyeket ismerünk, következtetéseket vonhatunk le a sor még ismeretlen tagjainak fizikai tulajdonságaira és legalábbis az ismereteket közvetlenül követő tagokra nézve ezeket a tulajdonságokat, forráspontot stb. meglehetős biztonsággal előre megmondhatjuk.

Végül pedig a hegeli törvény nemcsak az összetett testekre érvényes, hanem magukra a kémiai elemekre is. Tudjuk ma már, „hogy az elemek kémiai tulajdonságai az atomsúlyok periodikus függvényei" (Roscoe—Schorlemmer: „Ausführliches Lehrbuch der Chemie", II. köt., 823. old.), hogy tehát minőségüket atomsúlyuk mennyisége szabja meg. És ennek próbáját fényesen megadták. Mengyelejev kimutatta, hogy a rokon elemek atomsúlyok szerint elrendezett soraiban különböző hézagok találhatók, melyek arra utalnak, hogy itt még új elemeket kell felfedezni. Az egyik ilyen ismeretlen elemet, amelyet ékaalumíniumnak nevezett el, mert az alumíniummal kezdődő sorban ezután következik, előre leírta általános kémiai tulajdonságai szerint és közelítőleg előre megmondta fajsúlyát és atomsúlyát, valamint atomtérfogatát. Néhány évvel később Lecoq de Boisbaudran ezt az elemet valóban felfedezte és Mengyelejev előre-meghatározásai egészen csekély eltérésekkel beigazolódtak. Az ékaalumínium realizálódott a galliumban (ugyanott, 828. old.). A mennyiség minőségbe való átcsapásáról szóló hegeli törvény — tudattalan — alkalmazása révén Mengyelejev olyan tudományos tettet vitt véghez, mely bátran állhat egy sorban Le-

verrie tettével, amikor kiszámította a még ismeretlen Neptunus bolygó pályáját.

A biológiában, akárcsak az emberi társadalom történetében, lépten-nyomon igazolódik ugyanez a törvény, de megmaradunk itt az egzakt tudományok köréből vett példáknál, mert itt a mennyiségek pontosan mérhetők és nyomon követhetők.

Valószínűleg ugyanazok az urak, akik a mennyiség minőségbe való átcsapását eddig miszticizmusnak és érthetetlen transzcendentalizmusnak kiáltották ki, most ki fogják jelenteni, hogy ez egészen magától értetődő, triviális és lapos valami, amit ők már hosszú ideje alkalmaznak, és ily módon semmi újat nem tanulnak ebből. De a természeti, társadalmi és gondolkodási fejlődésnek egy általános törvényét általános érvényű formájában először kimondani: ez mindig világtörténelmi tett marad. És ha az urak évek óta hagyják a mennyiséget és a minőséget egymásba átcsapni anélkül, hogy tudnák, mit tesznek, kénytelenek lesznek Molière Monsieur Jourdainjával vigasztalódni, aki szintén világéletében prózát beszélt anélkül, hogy a legcsekélyebb sejtelme lett volna róla.

Marx—Engels Művei. 20. köt.
358—363. old.

SZ. MELJUHIN

A SZERVETLEN TERMÉSZET FEJLŐDÉSI DIALEKTIKÁJA

HARMADIK FEJEZET

A MENNYISÉGI ÉS MINŐSÉGI VÁLTOZÁSOK KÖLCSÖNÖS ÁTMENETE EGYMÁSBA A FEJLŐDÉS FOLYAMÁN

1. A tárgyak minőségi és mennyiségi meghatározottsága

A természet és a társadalom fejlődési folyamatában a mennyiségi és minőségi változások egymásba való kölcsönös átmenetének törvénye érvényesül, amely elválaszthatatlanul összefügg

a többi dialektikus törvénnyel. E törvény értelmében *a fejlődés folyamán az anyagi tárgyak és jelenségek állapotában és tulajdonságaiban lejátszódó mennyiségi változások gyökeres minőségi változásokra vezetnek, s az újonnan létrejött minőség új mennyiségi változásokat idéz elő.*

Mielőtt hozzáfognánk a törvény tartalmának a kifejtéséhez, előbb vizsgáljuk meg a mennyiség, a minőség és a mérték fogalmát, amelyeknek itt alapvető szerepük van.

Minden anyagi tárgy és jelenség mennyiségileg és minőségileg egyaránt meghatározott, s ebben létezésük alapvető vonásai és törvényszerűségei jutnak kifejezésre. *A minőség a tárgy belső lényegei meghatározottsága, amely megkülönbözteti más tárgyaktól, s amely nélkül nem lenne többé az, ami.* Belső meghatározottságon a tárgy legfontosabb tulajdonságainak összességét értjük, a maguk elszakíthatatlan egységében. A tulajdonság mindig elemibb jellegű, mint a minőség. A minőségnek csak egy-egy mozzanatát, oldalát jellemzi. Objektíve a tulajdonság a tárgy valamilyen sajátságát fejezi ki, s belső s külső összefüggéseinek eredménye. Minden tulajdonság kialakulásában közrejátszanak mind a test belső összefüggései, azaz struktúrája, mind a környező testekkel való külső összefüggései. Az egymással zárt egészként szervesen összefüggő tulajdonságok halmaza alkotja a tárgy minőségét. Azonos minőségű tárgyak különbözhetnek egymástól mennyiségileg, s ennek következtében minden minőségnek számos mennyiségi fokozata van.

A mennyiség nem egyéb, mint az egynemű tulajdonságokkal rendelkező tárgyak és jelenségek objektív eltérési foka. A mennyiségi meghatározottság a tárgyak térbeli kiterjedését, változási ütemét s konkrét tulajdonságaik különféle numerikus mozzanatait fejezi ki. A tárgyak mennyiségi meghatározottságát csak akkor állapíthatjuk meg, ha *egynemű* tulajdonságait tekintve összehasonlítjuk a mércéül vagy kiinduló mértékegységül vett más tárgyakkal. Így például a test súlyát úgy állapíthatjuk meg, hogy tömegét összevetjük a mérce — a gramm, kilogramm stb. — tömegével.

Egy és ugyanaz a mennyiség jellemezhet tökéletesen eltérő minőségű tárgyakat, s ennélfogva a mennyiség valami olyasmit fejez ki a tárgyakban, ami közös. A mennyiség ugyanis a legkü-

lönbözőbb tárgyak és jelenségek egynemű tulajdonságait jellemzi, tekintet nélkül arra, melyek ezek a tulajdonságok.

A tulajdonságok viszonyát egy-egy szám segítségével fejezhetjük ki. A szám nem azonos a mennyiséggel, bár szorosan összefügg vele. A mennyiségi meghatározottság nem a számot mint olyant tételezi föl, hanem a tárgy valamilyen tulajdonságára vagy magukra a tárgyakra vonatkoztatott számot. Ha például megnevezzük a 100-as számot, ezzel még nem mondtunk semmit. De ha ez a szám a test grammjainak számát vagy milliméterekben kifejezett hosszát jelöli, akkor már birtokunkban lesznek a test bizonyos mennyiségi jellemzői. A mennyiség számszerű kifejezése viszonylagos, mert az elfogadott mértékegységtől függ. Így a test hossza kifejezhető méterben, centiméterben, milliméterben stb., s minden esetben más számokat kapunk. Ha azonban a szóban forgó mértékegységeket kölcsönös összhangba hozzuk egymással, akkor a tárgy mennyiségi karakterisztikája egyértelműen meghatározott lesz.

A mennyiségi meghatározottság megállapításához a testeket minden esetben össze kell hasonlítani egymással, tehát megfelelő mércékre vagy kiinduló mértékegységekre van szükség. Az ilyen mércék és nagyságok sok esetben már rendelkezésre is állnak, s így a megfelelő jelenségek mennyiségileg pontosan leírhatók.

De sok olyan jelenség van, amelyekre vonatkozólag nincs még pontos mennyiségi mércénk. Ez különösen számos biológiai és társadalmi jelenségre vonatkozik, például az emberek különböző fizikai és szellemi tulajdonságaira: jótulajdonságaik, hibáik, érzéseik, az, ahogyan a külső jelenségeket észlelik stb. Ezeket a jelenségeket ez idő szerint csak általános, minőségi alakban írjuk le. Pedig nyilvánvaló, hogy ezeket is jellemzi bizonyos objektív mennyiségi meghatározottság. Ezt bizonyítja az is, hogy mindig össze tudjuk hasonlítani e jelenségeket, és teljesen egyértelmű ítéletet tudunk mondani róluk. A jövőben, a tudomány fejlődésével egyre több mennyiségi mozzanatot tárunk majd fel még a legbonyolultabb társadalmi jelenségekben is. Ezzel bővülni fog a matematikai módszerek alkalmazási lehetősége is.

Elvileg számos jelenség leírható a megfelelő — természetesen igen bonyolult — egyenletek segítségével. Ilyen jelenségek azok is, amelyekben az oksági összefüggésnek függvény-jellege van,

vagyis ahol a jelenségek kölcsönös függősége stabil, és olyan, hogy egyikük változása a másikban nem valamilyen tetszés szerinti, hanem teljesen meghatározott, a függvény-összefüggésnek megfelelő változást idéz elő. Számos biológiai és társadalmi jelenség, amely e pillanatban teljesen hozzáférhetetlennek látszik a matematikai leírás számára, függvényjellegű oksági kapcsolatokat rejt magában, s ezért elvileg leírható a matematika eszközeivel. Az ezeken a területeken felállítható egyenletek többsége statisztikus törvényszerűségeket fog kifejezni. Ma már megszületek ezen a téren az első eredmények, s a statisztikus módszereket széles körben használják fel a mennyiségi összefüggések vizsgálatára a közlekedésben, a termelésben, a kereskedelemben stb.

A jelenségek mennyiségi és minőségi oldala között elválaszthatatlan az összefüggés, és a mérték fogalmában jut kifejezésre. Ez a fogalom azt a tényt fejezi ki, hogy egy-egy minőség nem kísérhet bármilyen mennyiségi jellemzőket, hanem csak olyanokat, amelyek bizonyos, a szóban forgó tárgyra jellemző határok között mozognak. Ha a tárgy mennyiségi jellemzőit állandóan változtatjuk, akkor egy bizonyos fokon túl elveszti eredeti minőségét. Így a fémek elég széles hőmérsékleti skálán megőrzik tartósságukat és keménységüket, de ha a hőmérséklet elér egy bizonyos magasságot, a fém elveszti ezt a mechanikai minőségét, s elolvad, sőt, el is párologhat. Ezek szerint a *mérték azoknak a mennyiségi jellemzőknek vagy változásoknak az intervalluma, amelynek határain belül egy bizonyos minőség fennállhat.*

Azokat a fordulópontokat, amelyektől kezdve a mennyiségi változások gyökeresen minőségi változásokra vezetnek, a mérték határainak nevezzük. A fizikában a mérték határai azok a konstansok, amelyek az anyagoknak az egyik halmazállapotból a másikba való átmenetét fejezik ki, például a szilárd testnek folyékonnyá való átalakulását (olvadáspont), vagy a folyékony testnek gáznemű halmazállapotba való átmenetét (forráspont) stb.

A mérték fogalmát nemcsak a testek minőségére, hanem egy-egy tulajdonságára is alkalmazhatjuk (minden tulajdonság részét alkotja a minőségnek). Egy-egy tulajdonsághoz nem tetszés szerinti, hanem csak meghatározott kvantitatív értékek tartozhatnak, egy-egy tulajdonság csak bizonyos határok között létezhet, s ezeken túl már egészen más jelenségek lépnek fel, amelyek

nem rendelkeznek a szóban forgó tulajdonságokkal. Ha például folyamatosan csökkentjük a szilárdság, sűrűség, hővezetőképesség, elektromos vezetőképesség és más tulajdonságok mennyiségi értékeit, akkor ezek a tulajdonságok egy bizonyos fokon értelmüket vesztik, mert az atomi méretek világába jutottunk, s az atomok és elemi részecskék e tulajdonságok többségével nem rendelkeznek. Mint látjuk, az anyagi objektumok összes tulajdonságai közül csak a tér-idő jellemzői és az energetikai jellemzők lehetnek tetszés szerint nagy vagy kicsiny értékek, azért, mert a tér, az idő és a mozgás az anyag egyetemes létezési formái. Valamennyi többi tulajdonság csak az anyag strukturális szervezetének bizonyos formáit jellemezheti, és nem egyetemes.

A tárgyak minőségi és mennyiségi meghatározottságának különbsége viszonylagos és semmiképpen sem tekinthető abszolútnak. Az, ami egy bizonyos összefüggésben minőség, más összefüggésben mennyiségi jellemzők sokaságaként jelenhet meg. És megfordítva, az, ami a jelenségek egyik területén mennyiségi változás, egy másik területen minőségi lehet. Így például egy és ugyanannak az anyagnak a különböző halmazállapotait különböző minőségeknek tekintjük (víz, gőz, jég). De az anyag kémiai felépítése minden halmazállapotban azonos, és a szóban forgó állapotok közötti különbséget elsősorban a molekulák közötti kötési energia nagysága határozza meg. A folyadékokban a kötési energia sokkal nagyobb, mint a gázokban, s a szilárd testekben jóval nagyobb, mint a folyadékokban.

Ha egy kémiai elem magreakció következtében más elemmé alakul át, azt mondjuk, hogy itt az egyik minőség más minőséggé alakult. Az atomok mikrostruktúrájának szintjén azonban ezek a változások csupán az atommagokban levő protonok és neutronok számában, kölcsönös elhelyezkedésében és kötési energiában lezajlott mennyiségi változások. Maguk az elemi részecskék alapjában véve nem változtak.

Ugyanabból a fémből, mondjuk acélból, a legkülönbözőbb tárgyakat önthetjük: gépalkatrészeket, szobrokat, síneket, használati tárgyakat stb. Mindezek a tárgyak különböző minőségűek. De kémiai felépítésük azonos, különbözni pedig csak nagyságban, alakban és az anyagi elemek kapcsolódási módjában fognak.

Látjuk tehát, hogy a tárgyak minősége viszonylagos, és *az anyagi elemek belső és külső szervezeti formájától függ.* Az a szervezeti forma, amely egy bizonyos összefüggésben minőségi meghatározottság, más tekintetben mennyiségi jellemzők halmazának bizonyul, és megfordítva.

A minőség viszonylagossága a következőkben is megmutatkozik. Minden tárgynak mint konkrét anyagi formának, van valamilyen minősége, amely nélkül nem lenne az, ami. A tárgyat alkotó anyag azonban végtelen sok minőséggel rendelkezik, mert belsőleg kimeríthetetlen. Az a minőség, ami egy bizonyos tárgynál alapvető, az anyag mint szubsztancia szempontjából, csak számos aspektusainak egyike. Az egyes konkrét minőségek magában az anyagban *lehetőségként* léteznek. Mihelyt azonban az anyag valamilyen konkrét formát ölt, a megfelelő minőség mintegy előtérbe lép, s a létrejött tárgy minőségévé válik. Az anyag többi minősége ebben a tárgyban csak potenciálisan létezik, de mindegyik bármikor előtérbe léphet, valósággá válhat, mihelyt a tárgy más tárggyá alakul át és az anyag valamilyen más konkrét formát ölt.

Mi a különbség ebben az esetben az anyag minősége és tulajdonsága között? A minőség: tulajdonságok meghatározott halmaza. Egy-egy minőségben azonban nem vesz részt a valamely adott test *anyagát* jellemző valamennyi tulajdonság, hanem azoknak csak egy része. Az anyag mint szubsztancia végtelen a maga felépítésében és számtalan tulajdonsága van, egy-egy minőség azonban esetleg igen nagyszámú, de mégiscsak korlátozott mennyiségű tulajdonságokból áll. Ha az anyagot jellemző tulajdonságok teljes mennyiségét valamilyen magasabb nagyságrendű halmaznak tekintjük, akkor egy-egy minőség a tulajdonságok egy-egy alhalmazát képviseli. Más alhalmazok más minőségeket alkotnak. Ezenkívül egy-egy minőség nem tartalmazhat tetszés szerinti tulajdonságokat, hanem csak olyanokat, amelyek belsőleg szervesen összefüggnek egymással.

Minthogy az anyag tulajdonságainak száma végtelen, s egy-egy minőség korlátozott számú tulajdonságból áll, végtelen lesz azoknak a minőségeknek a száma is, amelyek a valamely tárgyat alkotó anyagot jellemzik. Egy-egy minőség pedig az anyagi tárgy belső meghatározottságát fejezi ki, a tárgy több összefüggésében és relációjában.

Vizsgáljuk most meg részletesebben, miben mutatkozik meg az anyag mennyiségi és minőségi kimeríthetetlensége, mert ez rendkívül fontos a világmindenségben végbemenő anyagi fejlődés elpusztíthatatlansága szempontjából.

Az anyag minőségi kimeríthetetlensége abban jut kifejezésre, hogy a természetben az anyag strukturális szervezetének végtelen sok formája létezik, s ezek mind a maguk külön törvényszerűségeinek engedelmeskednek. Jelenleg a következő legfontosabb anyagi formákat ismerjük: elemi részecskék és erőterek, atomok, molekulák, makroszkopikus testek, kozmikus rendszerek. Jelenlegi ismereteink a $7 : 10^{-14}$ cm-es nagyságrendtől a $3 : 10^{27}$ cm-es nagyságrendig terjednek. A strukturális szervezet minden ismert formájának megvannak a maga külön tulajdonságai és fejlődéstörvényei, s ezek nem vezethetők vissza más formák törvényeire. Minőségileg sajátos törvények érvényesülnek a mikrovilágban, a makrovilágban és a gigantikus kozmikus rendszerek méreteiben.

Ebből az következik, hogy a jelenségek egy bizonyos csoportjában fölfedezett specifikus törvényeket és tulajdonságokat nem szabad kiterjeszteni valamennyi többi folyamatra vagy az egész végtelen világegyetemre. Az ilyen extrapoláció feltétlenül súlyos elméleti hibákra vezet, s reakciós idealista elméleteket eredményez. Ez történt akkor is, amikor az egész világegyetemre kiterjesztették a termodinamika második fő tételét.

Minden konkrét mozgási és fejlődési törvénynek korlátozott az érvényesülési szférája, s ezért helytelen volna az egész világmindenségben ugyanazokat a fejlődési formákat keresni, amelyek bizonyos területeken megfigyelhetők. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy az anyag strukturális szervezetének különböző formáit áthatolhatatlan gátak választják el egymástól. A mikrorészecskék fejlődése befolyásolja a makroszkopikus testek fejlődését, rajtuk keresztül pedig a kozmikus rendszerekét is. A fordított irányú hatás is fennáll: a kozmosz fejlődése hatást gyakorol a mikrovilágra. De a fejlődési folyamat az anyag strukturális szervezetének minden szintjén a maga törvényei szerint zajlik, s minőségileg eltérő eredményekre vezet.

Ami az anyag mennyiségi végtelenségét illeti, ez különböző formákban nyilatkozik meg. Először is abban fejeződik ki, hogy

az anyagnak mint szubsztanciának végtelen számú tulajdonsága és mennyiségi jellemzője van, mint azt már fentebb is mondottuk. Másodszor abban, hogy az anyag térbeli eloszlása végtelen mind a kozmosz méreteiben, mind befelé, a mikrostruktúrában. Bármilyen nagyméretű is valamilyen anyagi rendszer, mindig találunk valamilyen magasabb nagyságrendű rendszert vagy testhalmazt, amely alkotóelemként magában foglalja a szóban forgó rendszert. Ez elvi jelentőségű a világegyetem végtelenségének megértése szempontjából, s minden ellentétes ítélet logikailag tarthatatlannak bizonyul.

Az a feltételezés, hogy valamely adott sokaságnál nagyobb testsokaságot nem találunk, megoldhatatlan ellentmondásokra vezet. Ez azt jelenti, hogy határokat szabunk az anyag térbeli kiterjedésének. De ha valamilyen határt szabunk, már a puszta gondolat magában foglalja azt a lehetőséget, hogy túllépjük ezt a határt, s valami nagyobb terjedelműhöz érkezzünk el. Ha viszont el tudjuk gondolni ezt a nagyobb terjedelműt, akkor nincs többé értelme, hogy határról beszéljünk, hiszen az semmiben sem fog jelentkezni.

A nagyobb terjedelműre való áttérés elvileg kizárja azt a lehetőséget, hogy az anyag térbelileg korlátozva legyen, s az anyag végtelenségét hangsúlyozza. Ha tehát nem akarunk megoldhatatlan logikai ellentmondásokba bonyolódni, nem beszélhetünk az anyag térbeli korlátozottságáról. Csak az anyag térbeli és időbeli végtelenségének elismerése egyeztethető össze a következetes, ésszerű világfelfogással.

Az anyag mennyiségi végtelensége azonban nemcsak a kozmosz méreteiben kétségtelen: megfelelő ellenpólusa ennek az anyag végtelensége befelé, a maga strukturális szervezetében. A két végtelenség elválaszthatatlanul összefügg egymással, mintegy egymás visszatükrözése. Ezt az összefüggést a következőképpen illusztrálhatjuk. Képzeljük el, hogy a világegyetem egész végtelen térfogata számtalan kicsiny, mondjuk 1 cm^3-es térfogatra oszlik. Végtelen számú köbcentimétert kapunk. Vegyünk most 1 köbcentimétert és próbáljuk még kisebb térfogatokra osztani. Egy köbcentiméterben *ugyanolyan sok* térfogatelemet találunk, ahány köbcentimétert a végtelen világegyetemben. Ezért a kozmosz teljes térfogatának bármelyik köbcentiméterével kölcsönösen és egyértelműen megfeleltethetjük az 1 cm^3

valamelyik térfogatelemét, s bármilyen nagy szektorát vesszük a világmindenségnek, ezt az elemet mindig megtaláljuk. Ehhez csak az szükséges, hogy végtelenül kicsiny elemeket vegyünk a kis térfogatban. Ez azt jelenti, hogy minden anyagi testet végtelen számú anyagi elemre lehet felosztani, tekintet nélkül arra, milyenek a tulajdonságaik.

Az anyag végtelen felosztása természetesen csak gondolati művelet. Az anyag reális felépítése sokkal bonyolultabb, mint bármilyen matematikai séma, hiszen az anyag minőségi szempontból is kimeríthetetlen, vagyis végtelen nagy a strukturális szervezetének különböző formáit jellemző tulajdonságok és törvények száma. De ez a tény, hogy minden testben végtelen számú anyagi elem van, elvi jelentőségű a test minőségi meghatározottsága szempontjából. Ebből az következik, hogy nem lehet megnevezni egy valamilyen tulajdonságot, amely maradéktalanul kifejezné a testekben levő anyag általános mennyiségét, aminthogy olyan tulajdonság sem létezik, amely teljes egészében kifejezné az anyag minőségi meghatározottságát. Az anyag minőségi és mennyiségi meghatározottsága nem egy valamilyen anyagi tulajdonságban leli meg maradéktalan kifejezését. hanem az adott térben levő *összes* anyagfajták végtelenül sokféle tulajdonságainak *teljes* sokaságában.

Ez a megállapítás gyökeresen eltér a klasszikus fizika és a dialektikus materializmus előtti filozófia előtti anyagfelfogástól. A klasszikus fizika szerint minden test objektíve véges anyagmennyiséget tartalmaz. E mennyiség mértékének a tömeget tekintették. E nézet logikai alapja az volt, hogy az anyagot oszthatatlan, struktúra nélküli atomok halmazának tartották. Úgy vélték, hogy ha meghatározzuk a testben levő atomok számát, ezzel megismerjük a benne levő anyag teljes mennyiségét, mert az atomok az anyag legkisebb részecskéi, s azokon túl már semmi sincs. Az atomok száma arányos a test tömegével, ezért a tömeg az anyagmennyiség mértékének tekinthető.

Az anyagra vonatkozó modern képzetek szempontjából ez a felfogás már nem tekinthető helytállónak. Még ha ki tudnánk is számítani, hogy pontosan hány atom van a testben, ezzel még semmit sem tudnánk a teljes anyagmennyiségről, mert nem tudjuk, mennyi anyag van egy atomban. Márpedig maga az atom is kimeríthetetlenül bonyolult struktúra, amelyben végtelen

számú, egészen más tulajdonságokkal rendelkező egyéb anyagi elem van.

Meghatározhatnánk valamely test anyagmennyiségét, ha a test által elfoglalt térfogatból eltávolíthatnánk minden anyagot. Ez a művelet azonban elvileg megvalósíthatatlan.

Minthogy az anyag kimeríthetetlen, minden mikroobjektumban — atomban vagy elektronban — éppúgy végtelenül sok anyagi elem van, mint a földgolyón vagy az egész Galaktikában. Ez talán igen valószínűtlennek látszik, hiszen az elektron tömege $9 \cdot 10^{-28}$ g, Földünk tömege pedig $6 \cdot 10^{27}$ g, azaz 10^{55}-szer nagyobb. Itt azonban nem e tömegek egyenlőségéről van szó (ami természeten nem áll fenn), hanem arról, hogy az elektronban és a földgolyóban levő anyagi elemek száma egyaránt végtelen.

Ami az anyag mennyiségét illeti, ezt ugyanúgy nem lehet maradéktalanul kifejezni egy valamilyen tulajdonság révén, mint ahogy az anyagnak mint szubsztanciának a minőségi meghatározottságát sem fejezheti ki maradéktalanul egy valamilyen tulajdonság. Az anyag teljes mennyiségi és minőségi meghatározottságát csak *az adott térfogatban létező összes anyagfajták tulajdonságainak* a sokasága fejezheti ki. Minthogy az anyag összes tulajdonságainak megismerése végtelen folyamat, ugyanily korlátokba ütközik az anyag mennyiségi és minőségi meghatározottságának megismerése is.

Látjuk tehát, hogy az egyes anyagfajtákra jellemző mennyiségi és minőségi meghatározásokat nem terjeszthetjük ki az egész anyagra. Ennek megfelelően helytelen volna abszolútnak és egyetemesnek tekinteni azokat a konkrét fejlődési formákat, amelyekkel a jelenségek bizonyos korlátozott területein találkozunk. E formák csupán egyes láncszemei a természet végtelen és megnyilvánulásaiban kimeríthetetlen fejlődési folyamatának, Viszgáljuk meg konkrétan, hogyan függ össze a fejlődésben a jelenségek mennyiségi és minőségi mozzanata.

2. *A mennyiségi változások átmenete minőségi változásokba*

Az anyagi világ összes jelenségeinek fejlődési folyamatában a tulajdonságaikban lezajló mennyiségi változások idővel elkerülhetetlenül gyökeres minőségi változásokba csapnak át. Ez a tör-

vényszerűség egyetemes jellegű, az anyag strukturális szervezetének minden szintjén érvényesül.

A dialektikus materializmus szerint a dolgok különböző minőségei az anyag hosszantartó törvényszerű fejlődésének eredményei. E fejlődésben minden következő állapot lényegesen különbözik az előzőtől, mert a fejlődés folyamán az anyagi objektumokban elvileg új oksági összefüggések és tulajdonságok keletkeztek.

A makroszkopikus testek tulajdonságait nem azonosíthatjuk a mikrojelenségek tulajdonságaival. A mikrorészecskék a makroszkopikus testeknek csak néhány tulajdonságával rendelkeznek. Ilyenek a tömeg, az elektromos töltés, és a mágneses momentum. Többi tulajdonságuk — a spin, a meghatározott típusú statisztikához való tartozás, a párosság, a mezontöltés stb. — specifikus kvantum tulajdonság, s ezeknek nincs megfelelőjük a makrovilágban.

Amikor a részecskék magasabb nagyságrendű rendszerekké egyesülnek, tulajdonságaik különbözőképpen hatnak egymásra. Egyes tulajdonságok úgy adódnak össze, hogy megmaradnak az új rendszerben is. Ez az *additív* egyesülés játszódik le a tömeg, az elektromos töltés és a mágneses momentum esetében, s ennek következtében jelennek meg ezek a tulajdonságok a makroszkopikus testekben is. Ami a többi, specifikus, kvantum tulajdonságot illeti, ezek a részecskéknek makroszkopikus rendszerekké való egyesülésekor *nem-additíven* kombinálódnak, vagyis úgy, hogy a kombináció eredménye nem egyenlő a tulajdonságok egyszerű algebrai összegével. Emellett a tulajdonságok néha kölcsönösen elnyomják egymást, s emiatt jelentőségüket vesztik a makrovilágban. Helyettük azonban számos új statisztikus csoport-tulajdonság keletkezik, amelyek addig az egyes részecskéknél teljesen ismeretlenek voltak. A tulajdonságok nem-additív kombinációja révén a mennyiségi változások minőségi változásokra vezetnek, s ugrásszerű átmenettel új állapot következik be.

A rendszer tulajdonságai mindig lényegesen különböznek alkotóelemeinek tulajdonságaitól. Gondolatilag bármely testet felbonthatjuk mikrorészecskékre, figyelembe vehetjük minden egyes részecske tulajdonságait és megfelelő egyenletekkel leírhatjuk a részecskét. Ha azonban az egyes részecskék tulajdonságaiból indulunk ki, nem fogjuk megérteni az egész test saját-

tosságait, mert a részecskéket leíró egyenletekben egyszerűen nem szerepelnek azok a paraméterek, amelyek a makroszkopikus testek tulajdonságait jellemzik, s bármennyire egyenletet oldunk is meg, ezek a paraméterek sehol sem fognak előbukkanni. Ezek a tulajdonságok csak azáltal jelennek meg, hogy a részecskék statisztikus csoporttá egyesülnek, s így egy teljesen új rendszert jellemeznek. A minőségi ugrás következtében jelennek meg a makroszkopikus testek olyan tulajdonságai, mint a hővezetőképesség, a rugalmasság, a meghatározott vegyi reakciókra való képesség, az élő szervezetek különböző tulajdonságai. Ezért az az egyenlet, amelyet e jelenségek leírására felállíthatnánk, már nem az egyes részecskékre, hanem az egész makroszkopikus rendszerre vonatkoznék.

A mennyiségi változások minőségi változásokba való átmenetének törvénye segítségével nemcsak a minőség keletkezését világíthatjuk meg, hanem azt is megérthetjük, miért örökkévaló az anyag fejlődése a kozmosz méreteiben.

Valamely csillag a fejlődés folyamán anyagot és energiát emittál, zömmel anyagi részecskék és elektromágneses tér kvantumai alakjában. A gáz-nyalábok és anyagi részecskék idővel ismét diffúz ködökké egyesülnek, amelyek abszorbeálják az elektromágneses sugárzást. Ha a köd tömege és sűrűsége elég nagy, megkezdődik a rendszer gravitációs összehúzódása. E folyamat során a gravitációs kölcsönhatások energiája hőenergiává alakul át, s amikor a rendszer belsejében levő hőmérséklet eléri a több millió fokot, hatalmas termonukleáris reakció indul meg. A hidrogénnél a termonukleáris reakció megindulásának minimális kritikus tömege körülbelül a Nap tömegének 0,05—0,1 részével egyenlő. A rendszer tömegében lezajlott mennyiségi változások tehát hirtelen minőségi változást idéztek elő állapotában, a hideg ködöt csillaggá változtatták, s az anyagi fejlődés új ciklusát indították meg.

A mennyiségi változások minőségi változásokba való átmenetének törvénye teszi lehetővé (más dialektikus törvényekkel együtt), hogy az anyag fejlődése a mindenségben örökké tartó és soha meg nem szűnő folyamat legyen.

Ez a törvény váltja ki az anyag és a mozgás formáinak szakadatlan bonyolultabbá válását. A csillagok belsejében a protonok és a neutronok atommagokká egyesülnek, s ennek követ-

keztében kémiai elemek jönnek létre. Az atommagban levő nukleonok számának s a nukleonok kötési energiájának megváltozása következtében az egyik kémiai elem más elemmé alakul át. Hasonlóképpen a kémiai vegyületek minőségi változásait a molekulákban levő atomok száma, kötéseik eloszlása s az atomok és molekulák elektronburkának szerkezeti változásai határozzák meg.

Az anyag fejlődése a természetben a mennyiségi és minőségi változások egységét jelenti. Az atomokban levő elemi részecskék számának növekedése nem korlátlan: megvan a felső határa. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az anyag fejlődése itt megáll. Az atomok fejlődési folyamatában ugrás következik be, molekula jön létre, s ily módon az anyag bonyolultabbá válása már a jelenségek egy másik területén folyik tovább. A molekulákban sokkal több atom lehet, mint amennyi elemi részecske az atomokban, de itt sem növekedhet korlátlanul az atomok száma. Ugyanakkor a fejlődés, jóval a molekulák bonyolultabbá válási lehetőségeinek kimerülése előtt, már a makroszkopikus jelenségek szférájában folyik tovább, ahol az élő anyag evolúciója keretében egyre bonyolultabb szerves formák jelennek meg, s tökéletesedik a visszatükrözés képessége.

A mennyiségi változások minőségi változásokba való átcsapásának törvénye folytán *az anyag fejlődési folyamatában, az egyre bonyolultabb és magasabbrendűen szervezett anyagi formák kialakulásával állandóan növekszik a jelenségek minőségi sokfélesége.*

Az elemi részecskék jelenleg ismert stabil változatainak száma csekély. Az atomoknál a stabil változások száma már jóval nagyobb. A termelészetben előforduló stabil kémiai vegyületek és a nekik megfelelő molekula-változatok száma már több tízezer, s ezenkívül az ember is óriási mennyiségű vegyületet állított elő mesterségesen. Az élő természet szférájában tovább nő a jelenségek minőségi sokfélesége. Jelenleg több mint 300 000 növényfajtát és több mint egymillió állatfajt ismerünk, s minden egyes faj külön minőség.

A régi minőségről az újra való áttérés formái igen sokfélék, a jelenség belső sajátosságaitól és külső feltételeitől függnek. A régi minőségről az újra való áttérés ugrás alakjában vagy a fokozatosság megszakadásával történik.

Az *ugrás* a minőségi állapot gyökeres megváltozásának azt a fázisát jelenti, amikor a rendszer új feltételei és belső kapcsolatai összeegyeztethetetlenné válnak régi felépítési formájával, s ez utóbbi elpusztul. Az ugrás azon mértékhatáron történik, ahol az új mennyiségi jellemzők már nem maradhatnak meg a régi minőség keretei között, és új minőséget idéznek elő. Az ugrást jelentő fázisnak különféle időtartama lehet. Egyes esetekben az ugrás viszonylag gyorsan, hirtelen zajlik le, más esetekben fokozatosan és lassan (ilyenkor több kisebb minőségi változásra, illetve ugrásra oszlik el).

A „gyors" és a „lassú" ugrás fogalma viszonylagos, hiszen önmagukban nincs értelmük, csak a megelőző állapot létezési idejéhez viszonyítva. Ha tehát a régi minőségi állapotból az újba való gyökeres átmenet periódusa viszonylag kicsiny a megelőző fő állapot tartalmához viszonyítva, az ugrás gyors lesz; ellenkező esetben lassú ugrásról beszélünk. Az abszolút időtartamnak ebben az összehasonlításban nincs elvi jelentősége. Így a majom emberré válásának folyamata rendkívül lassúnak látszik az élet mai üteméhez viszonyítva, hiszen több százezer éven át zajlott le. Ez mégis igen nagy ugrás volt az élő természet fejlődésében, mert a megelőző stádium, az ember őseinek létezési ideje és a majom emberré válásához szükséges feltételek felhalmozódása minden valószínűség szerint több tízmillió évig tartott.

Másrészt bizonyos, a másodperc milliomod részei alatt lejátszódó magreakciókat igen gyorsnak látunk. Ezek a minőségi változások azonban lassúak lehetnek azokhoz az igen rövid folyamatokhoz, amelyek a megelőző fázist jelentették s a változást közvetlenül előidézték.

A régi minőségből az újba való átmenet formáinak sokfélesége nemcsak e folyamatok eltérő időtartamában, hanem más vonatkozásban is megnyilvánul. Egyes esetekben az ugrást a mennyiségi változások viszonylag hosszan tartó felhalmozódása előzi meg, s maga az ugrás csak akkor következik be, amikor az új mennyiségi jellemzők már összeegyeztethetetlenek a rendszer régi szervezeti formájával. Más esetekben viszont a mennyiségi változások *azonnal* előidézhetik az új minőségbe való átmenetet, anélkül, hogy előbb felhalmozódnának. Így például ha az atommag elnyel vagy kibocsát egy protont, ez anélkül,

hogy előbb mennyiségi felhalmozódásra lenne szükség, azonnal arra vezet, hogy a mag egy minőségileg másik elem magjává alakul át. Hasonlóképpen a molekulában levő atomok számának minden megváltozása nyomban azt eredményezi, hogy a molekula egy másik anyag molekulájává alakul át. Ezek a jelenségek azért lehetségesek, mert a mikrovilágban az anyagi folyamatok hatása diszkrét vagy megszakított. Így fordulhat elő, hogy az atom vagy más mikroobjektum egyáltalán nem abszorbeálja valamilyen külső hatás energiáját, ha ez az energia nem ér el valamilyen kritikus értéket. De ha az energia meghaladja ezt az értéket, az atom egészében abszorbeálja, s ekkor az atom ugrásszerűen megy át egy másik tartós állapotba.

Sz. Meljuhin:
A szervetlen természet fejlődési dialektikája.
118—132. old.

P. N. FEDOSZEJEV

A MODERN TÁRSADALMI FEJLŐDÉS DIALEKTIKÁJA

Az utóbbi években a szocialista társadalom keletkezésének és fejlődésének dialektikája mind több marxista filozófus figyelmét kelti fel. A Szovjetunióban és más országokban számos könyv és brosúra jelent meg ezekről a kérdésekről, amelyeket mind gyakrabban vitatnak meg filozófiai folyóiratokban is. Ezekben a munkákban érdekes elképzeléseket fejtenek ki arról, hogy milyen sajátos formában érvényesülnek a dialektika alapvető törvényei a kapitalizusból a szocializmusba való átmenet és a szocialista társadalom feltételei között, feltárják a dialektika néhány új vonását a modern társadalmi fejlődés tanulmányozása alapján.

A dialektika alkalmazása korunk valóságára, a kapitalista társadalmi-gazdasági alakulatról az új, kommunista alakulatra való átmenet törvényszerűségeinek elemzése, a dialektika kidolgozása a modern társadalmi élet és a legújabb tudományos ered-

mények tényei alapján azonban még csak kibontakozóban van, és a filozófiai kutatásoknak ez a területe mérhetetlenül nagy. Természetes, hogy ebben a dolgozatban a modern társadalmi élet dialektikájának csupán néhány kérdését vizsgáljuk.

1. A DIALEKTIKA FEJLŐDÉSE AZ ÉLET VÁLTOZÁSA SORÁN

A dialektika, amely a jelenségék történeti megközelítésének szükségességét hirdeti, maga is lényeges változásokon megy át a történelem folyamán, szüntelenül fejlődik, gazdagodik. Ha a materializmusnak minden korszakalkotó természettudományos felfedezéssel, az emberi történelem minden új korszakával meg kell változtatnia formáját, ez teljes mértékben vonatkozik a dialektikára is.

Felmerül a kérdés: vajon a materialista dialektika meghatározott korhoz kapcsolódik-e, rányomja-e bélyegét ez a kor? Itt mindenekelőtt hangsúlyozni kell, hogy a materialista dialektika alapelvei nem átmeneti jelentőségűek. Mi nem tagadjuk Hegel, sőt Hérakleitosz dialektikája számos tételének jelentőségét, amennyiben ezek a tételek az objektív fejlődési folyamat néhány általános vonását ragadták meg.

Még inkább vonatkozik ez a marxista dialektikára. A materialista dialektika a természet, a társadalom és az emberi gondolkodás fejlődésének legáltalánosabb törvényeiről szóló tudomány, és a dialektika törvényei egyaránt alkalmazhatók mind a múlt magyarázatára, mind a jövő megértésére és megalkotására.

Ez természetesen nem jelenti azt, hogy nem hat minden kor a materialista dialektika fejlődésére és kidolgozására. (Marx és Engels, saját koruk tudományára támaszkodva, a burzsoá társadalom életének reális folyamatait elemezték, annak minden ellentmondásosságával együtt.) Marx a „Tőké"-ben figyelemre méltó mélységgel tárta fel a burzsoá gazdasági viszonyok lényegét, mint a burzsoá és a proletár érdekek kibékíthetetlen ellentétének forrását. Lenin azt mondta, hogy a burzsoá társadalom dialektikája a dialektika speciális esete. Mit jelent az, hogy „speciális eset"? Azt jelenti, hogy ez a dialektika nemcsak az általánosat fejezi ki, hanem valami különöset is, amely egy meghatározott társadalmi-gazdasági formációra jellemző.

A marxizmus—leninizmus az általános és a különös dialektikus egységéből indul ki mind az életben, mind a tudományban. A dialektikus módszer fejlődése a fejlődő valóság elemzése során és számbavétele alapján megy végbe. A burzsoá társadalom objektív dialektikájának megvannak a maga jellemző vonásai. A szocializmus új fok a társadalmi fejlődésben. Ebből azonban nem következik az, hogy a burzsoá társadalom és a szocializmus dialektikájának elemzésében két különböző módszert kell alkalmazni. Valójában ez egy és ugyanannak a módszernek a konkrét történelmi alkalmazása minőségileg különböző társadalmi formációk elemzésére.

Marx a kapitalizus dialektikáját úgy fejtette ki, hogy elemezte az osztályharcot és az osztályantagonizmus megsemmisítésének útjait a magántulajdon likvidálása alapján. Ez a dialektika *a proletárdiktatúra megteremtéséig végigvitt osztályharc dialektikája.* Marx a dialektikát a jövő társadalom — a szocializmus — keletkezésének és fejlődésének elemzésére alkalmazta. Akkor azonban még nem létezett a szocializmus objektív dialektikája és ez az elemzés természetszerűleg tudományos előrelátás jellegű volt.

Lenin folytatta a burzsoá társadalom dialektikájának elemzését az imperializmus korszakára vonatkozóan, továbbá kidolgozta a szocialista és kommunista társadalom dialektikájának értelmezését. Megfogalmazta a szocialista társadalom fő sajátosságát: az antagonizmus eltűnik, ellentmondások azonban maradnak.

Ha összehasonlítjuk Marx, Engels és Lenin materialista dialektikáját a dialektika más típusaival, arra az alapvető következtetésre jutunk, hogy csak a dialektikus materializmus teszi lehetővé a társadalmi fejlődés objektív dialektikájának helyes megértését és adekvát visszatükrözését, korunk *új* dialektikus törvényszerűségeinek, az ellentmondások és megoldási módjai *új* formáinak, a kapcsolatok és viszonyok *új* sokféleségének feltárását.

2. AZ ÁTMENETI KORSZAK DIALEKTIKÁJA

A modern kor lényegének értékelése nemcsak politikai, hanem filozófiai probléma is. Korunk dialektikus materialista értelme-

zése feltárja mindenekelőtt azt a dinamikát, amely meghatározza e kor *átmeneti* jellegét.

Feltárni a modern kor dialektikáját, azaz konkrét történelmi sajátosságát a rá jellemző belső ellentmondásokkal és a benne levő objektív fejlődési tendenciákkal együtt — azt jelenti, hogy sokoldalúan kutatják a kapitalizmusból és más szocializmus előtti társadalmi-gazdasági alakulatokból a szocializmusba való *forradalmi átmenet* folyamatát, a szocializmus *átnövését* a kommunizmusba. Azt jelenti, hogy feltárjuk annak az *objektív társadalmi ugrásnak* a dialektikáját, amely gyökeres fordulatot jelent az egész emberiség történelmében: a „szükségszerűség birodalmából" a „szabadság birodalmába" való ugrás dialektikáját. A jelenkor középpontjában a nemzetközi munkásosztály áll és fő műve — a világkapitalizmussal szemben álló szocialista világrendszer.

Teljesen összhangban a materialista dialektikus módszer követelményeivel és az objektív valóság tényeivel, a nemzetközi kommunista mozgalom dokumentumai és pártunk programja tudományosan úgy határozza meg korunkat, mint átmenetet a kapitalizmusból a szocializmusba.

A jelenkori feltételek között új módon kell felfogni a belső és a külső ellentmondások kölcsönviszonyának kérdését. Korunk alapvető ellentmondása — a szocializmus és a kapitalizmus fő ellentmondása — természetesen nem szünteti meg és nem váltja fel azokat a specifikus törvényeket, amelyek csak a szocializmusra, vagy csak a kapitalizmusra jellemzőek. A kor alapvető ellentmondása azonban — lévén *belső* ellentmondás, ha a fejlődést világméretekben tekintjük — hatást gyakorol valamennyi országra, noha úgy tűnhet, hogy számukra *külső* ellentmondás. A *belső* és a *külső* ellentmondások közötti dialektikus kölcsönviszony itt olyan, hogy a kor fő ellentmondása meghatározza a kor alapvető vonásainak fejlődését és változását, a világfejlődés irányát, konkrétan szólva, a két ellentétes rendszer versenyének és harcának menetét és kimenetelét.

A szocialista forradalom — a kapitalizmusból a szocializmusba vezető átmenet korának mozgatóereje — e kor fő ellentmondása megoldásának eszköze. A szocialista forradalom feltételeire és mozgatóerőire, a proletárdiktatúra korszakának gazdaságára és politikájára vonatkozó lenini elemzés fundamentális jelentőségű

a kapitalizmusból a szocializmusba vezető forradalmi átmenet megértése szempontjából.

A szocialista forradalom után kezdődő időszak a haldódó kapitalizmus és a születő szocializmus közötti harc időszaka; az osztályharc nem tűnik el a proletárdiktatúra alatt, hanem csak új formákat ölt.

Lenin a különböző gazdasági szektorok elemeinek és kölcsönviszonyainak vizsgálata alapján tárta fel az osztályviszonyokat, és mutatott rá a kapitalizmusból a szocializmusba vezető átmeneti időszakában folyó osztályharc új formáira. A gazdaság alapvető formái akkor a következők voltak: a szocialista szektor, a magánkapitalista gazdaság, a kisárutermelés. Ennek megfelelően a társadalom szociális struktúráját a következő osztályok alkották: a proletariátus, a burzsoázia, a kispolgárság, ezen belül elsősorban a parasztság.

A szocialista gazdasági szektor növekvő erejére támaszkodva a proletariátus először korlátozza, azután likvidálja a kapitalista elemeket, végrehajtja a kisárutermelés szocialista átalakulását a kistermelők kooperációja útján.

A szocialista forradalom és a proletárdiktatúra feladatainak megvalósítása egy sor országban — ez a modern világ fejlődésének tipikus és legjellemzőbb folyamata. A szocializmus győzelme több országban korunk történelmi mozgásának irányát mutatja.

A modern világfejlődés lényegének, mozgató erőinek és perspektíváinak meghatározásában kifejeződik a történelmi folyamatok lenini, dialektikus értelmezésének hatalmas ereje.

A gazdasági viszonyok, az élő valóság tényeinek sokoldalú, objektív, konkrét kutatása tette lehetővé Lenin számára, hogy a modern kor — kapitalizmusból a szocializmusba és a kommunizmusba vezető átmenet — dialektikájának fő, meghatározó jegyeit szigorúan tudományosan kidolgozza. „A kapitalizmusnak és a kapitalizmus maradványainak megsemmisítése — írta — a kommunista rendszer alapjainak lerakása, a világtörténelem most megkezdődött új korszakának a tartalma.”[3]

[1] *Lenin* Művei. 31. köt. Szikra 1951. 403. old.

3. A JELENKORI TÖRTÉNELMI FOLYAMAT EGYENLŐTLEN JELLEGE ÉS A NEMZETKÖZI VISZONYOK DIALEKTIKÁJA

A történelmi haladás antagonisztikus jellege folytán a különböző országok és kontinensek fejlődésének színvonala és üteme mindig egyenlőtlen volt. A kapitalizmus a végsőkig fokozta a haladás antagonisztikus formáját, mély szakadékot teremtett a fejlett és az elmaradott országok között.

A Nagy Októberi Szocialista Forradalom győzelmével és a világ két ellentétes rendszerre való széthullásával, a nemzeti felszabadító mozgalmak fejlődésével és a gyarmati birodalmak megdöntésével, a fiatal államoknak az önálló fejlődés útjára való áttérésével még mélyebb ellentmondások és kontrasztok bontakoznak ki; a politikai és a gazdasági fejlődés egyenlőtlenségének általános képe szerfölött bonyolulttá vált. Egymás mellett léteznek:

— technikai-gazdasági tekintetben magasan fejlett és kevésbé fejlett kapitalista országok, elmaradt, elavult termelési viszonyokkal és reakciós politikai felépítménnyel;

— haladó politikai-társadalmi berendezkedéssel és a termelési viszonyok haladó formáival rendelkező szocialista országok a termelés növekedésének gyors ütemével, a különböző országokban a gazdasági fejlődés különböző, de egészében még nem eléggé magas színvonalával;

— Ázsia, Afrika és Latin-Amerika felszabadult vagy félig független országai, többségükben elmaradott gazdasággal, alacsony kulturális és életszínvonallal, a kolonializmus, a feudális viszonyok, a réteg-, kaszt- és az elmaradott törzsi közösségi béklyók nehéz örökségével.

Emellett a felsorolt országcsoportokon belül is különbségek vannak a gazdasági fejlődés színvonalában és ütemében, a társadalmi-politikai berendezkedés formáiban, a lakosság anyagi helyzetében, a kultúra jellegében és színvonalában, az ideológiai elképzelésekben, a történelmi tradíciókban stb.

A társadalmi fejlődésre jellemző általános törvényszerűségek specifikus megnyilvánulásának több típusát jelölhetjük meg, amelyek kifejezik az alapvető országcsoportok vonatkozásában

korunk dialektikáját. Napjainkban a társadalmi folyamatok lefolyásának a reális feltételektől függően a következő formái határozhatók meg.

Először, a *szocialista forma.* Ide tartoznak a szocializmust és a kommunizmust építő országok és a szocialista világrendszer egészében.

A szocialista rendszerben nincs lehetőség az egyenlőtlen fejlődés törvényének érvényesülésére, e rendszer valamennyi országában biztosítva van a gazdaság egyenes vonalú, tervszerű növekedése.

Másodszor, *a kapitalista forma.* Ide tartoznak a kapitalista országok és a kapitalista rendszer egészében véve.

Harmadszor, *azok az országok, amelyek a nemzeti felszabadulás valamelyik fázisában vannak.* Ezeknek az országoknak a fejlődését két tendencia ellentmondása és harca határozza meg: a fejlődés szocializmushoz vezető nem kapitalista útjának progresszív tendenciája; ill. a kapitalizmusnak meghonosítására és megerősítésére irányuló reakciós tendencia az imperialista hatalmak égisze alatt.

A fent jellemzett három szféra természetesen semmiképpen sem meríti ki a valóság különböző oldalainak azt az egész sajátos szövevényét, amelyben korunk objektív dialektikája megnyilvánul, annál kevésbé, mivel a kor általános törvényszerűségének tartalmát semmi esetre sem lehet az e szférákban érvényesülő törvényszerűségek összegére redukálni. Az általános törvényszerűség ezek kölcsönös hatásában, közös tendenciájában fejeződik ki, amely jellemző a kapitalizmusból a szocializmusba és a kommunizmusba való világméretű átmenet objektív, szükségszerű folyamatára, és amely utat tör magának az események szeszélyes sokféleségében.

Korunkat nem tekinthetjük egyszerűen „az imperializmus korának”, csak ha mint a kapitalizmus megdöntésének és a szocializmushoz vezető átmenet korát tekintjük és így vizsgáljuk dialektikáját, nyílik lehetőség arra, hogy új módon közeledjünk korunk olyan alapvető kérdéseinek megoldásához, mint a forradalom, a háború és a béke kérdése.

Napjainkban a szocialista világrendszer megléte és e rendszer növekvő szerepe folytán a szocialista forradalom feltételei sok-

szorosan kedvezőbbekké váltak nemcsak azokban az országokban, ahol megértek már a termelőerők a szocializmusra való áttérésre, hanem azokban is, amelykre az elmaradott termelés, feudális maradványok, sőt a törzsi közösségi életmód a jellemzők. Ezt példázzák korunk felszabadító nemzeti forradalmai, amelyek megnyitják a nem kapitalista fejlődés útját. Egészében ez *egy új* törvényszerűség, amelynek alapja az erők új nemzetközi megoszlása, a néptömegek rendkívül megnövekedett politikai aktivitása.

Korunk általános és specifikus vonásainak sokoldalú számbavétele lehetővé teszi azt a következtetést, hogy a forradalmi fordulat fegyveres formája mellett létrejött a kapitalizmusból a szocializmusba és a kommunizmusba vezető törvényszerű forradalmi átmenet új lehetséges formája — *a békés forradalmi ugrás.*

Természetesen helytelen volna elszakítani egymástól a forradalmi harc békés és nem békés formáit és nem látni összefonódásuk lehetőségét és a harc formáinak lehetséges megváltozását a forradalom különböző szakaszaiban.

Ilyen összefonódás és a harc formáinak ilyen változása nem zárja ki azt, hogy valamely országban a forradalom megvalósulhat túlnyomóan békés formában, nem egyszeri rohammal, hanem egymást követő csapások sorozatával, más országban viszont csak fegyveres harcban. Minden az országon belüli konkrét helyzettől és az események menetére hatást gyakorló nemzetközi körülményektől függ.

4. A FEJLŐDÉS EMELKEDŐ ÉS HANYATLÓ ÁGA

A történelemben különböző, egymást váltó társadalmi-gazdasági alakulatokat látunk és mindegyiküknek megvan a maga belső fejlődési dialektikája, mindegyik átmegy a felfelé ívelés, emelkedés és hanyatlás szakaszán.

Következésképpen, nem szabad úgy elképzelnünk a történelmi fejlődést, az előrehaladó mozgást, mint valami állandó haladást, mint valami akadálytalanul előrehaladó mozgást a társadalmi lét magasabb fokaihoz — a szocializmushoz és a kommunizmushoz.

Nem szabad beleesnünk a másik végletbe sem: feltételezni, hogy a modern kapitalizmus fejlődése minden tekintetben, mozgásának minden pontján egyértelműen agresszív. Az ilyen megközelítés a kérdés leegyszerűsítése volna és egy olyan — meglehet öntudatlan — óhajt fejezne ki, hogy a reális képet egy általános egyoldalú sémának rendeljük alá. A reális helyzet sokkal bonyolultabb.

A kapitalizmus fejlődésének hanyatló szakaszát nem az jellemzi, hogy az egyes országokban lehetetlenné vált a termelés növekedése, hanem az, hogy belső ellentmondásainak kiéleződése alapjainak felbomlásához vezetett, és így fejlődése egészében konvulzívvá, katasztrofálissá vált. A fejlődés igen éles válságokon és konfliktusokon, fegyverkezési hajszán, világháborúkon és helyi háborús összeütközéseken át halad. A világháborúk, amelyek az emberiséget a civilizáció felbomlásával fenyegetik, megmutatták azt a szakadékot, amely felé a kapitalizmus fejlődésének hanyatló ága vezet. A kapitalizmus történelmi útjának ezen szakaszán megsokszorozódik a kapitalizmus alappilléreit támadó rohamok ereje. A kapitalista világ meginog a forradalmak — a szocialista, a népi demokratikus, a nemzeti felszabadító forradalmak — csapásai alatt. A kapitalizmus hanyatlásával együtt végbemegy a szocializmus és az összes haladó mozgalmak emelkedő fejlődése.

Nem lehet megérteni a modern kapitalista társadalomban lezajló folyamatokat, ha nem vesszük tekintetbe a felemelkedő szocialista rendszer döntő hatását.

A kor alapvető ellentmondása, a szocializmus erőinek átalakulása a kor vezető erejévé — döntő hatást gyakorol az antagonisztikus osztályok ellentmondásaira és harcára a burzsoá társadalomban.

Először is, megnyitja a lehetőséget, hogy a tőkés társadalmi ellentmondások megoldásának új formái alakuljanak ki, lehetővé teszi, hogy új módon tegyük fel a kérdést az általános demokratikus és a forradalmi harc viszonyára vonatkozóan. Nem vagy-vagy, hanem az egyik a másikon át, nem vagy demokratikus reformok, vagy szocialista forradalom, hanem a demokratikus reformokért folytatott harc és az ennek alapján tömörített széles dolgozó tömegek segítségével eljutni a szocialista forradalom-

hoz, amely végbemehet békés úton is. Ennek a békés útnak a lehetősége korábban a kedvezőtlen erőviszonyok folytán gyakorlatilag igen korlátozott volt.

Másodszor, megváltozott a burzsoázia viszonya a kapitalista rendszer ellentmondásaihoz. Míg korábban természeteseknek és elkerülhetetleneknek ítélte ezeket, ma látnia kell, hogy mint osztálynak a saját létéről van szó, mégpedig nemzetközi méretekben, s ezért nem riad vissza a demokratikus és a szocialista mozgalom elfojtásának legbarbárabb formáitól sem, hogy valamiképpen megoldja ezeket az ellentmondásokat vagy legalábbis gyengítse hatásukat.

Ilyenformán korunk alapvető ellentmondásának mozgása nagymértékben meghatározza a kapitalista rendszer belső ellentmondásainak mozgását, a kapitalista országok munkásosztályának harci sikereit.

A szocializmusba való átmenet formáira vonatkozó kérdés igen fontos, óriási gyakorlati és elméleti jelentőségű probléma, amelyet nem lehet megoldani, ha nem rendelkezünk a marxista dialektikus módszerrel. Rögtön felmerül az ilyen átmenet politikai és gazdasági előfeltételeinek kérdése. Éppen ezen az úton oldódik meg a fejlődés nem kapitalista útjának problémája, amely felfoghatatlannak és értelmetlennek tűnik, ha nem veszszük számba az élet reális dialektikáját.

Mi az a nem kapitalista fejlődés? Általánosságban azt lehet mondani, hogy ez a feudális rendből (amely gyakran jelentős törzsi-közösségi maradványokkal terhes) a szocializmusba való átmenet, a kapitalista szakasz, a szocialista forradalom érlelődési folyamatának megkerülésével. Először a politikai előfeltételek kiharcolása és ezen az alapon az ezt követő gazdasági átalakítások végrehajtása. Az ilyen értelmezés természetesen nem mond ellent a materialista történelemfelfogásnak. Mint Lenin rámutatott, a világtörténelem általános törvényszerűségei mellett az egyes országok a fejlettség különböző végleteit cserélhetik fel egymással közvetlenül, a mozgás különböző útját járhatják. A történelmi hagyományoktól, a társadalmi-politikai élet sajátosságaitól, az adott országnak a szocialista és a kapitalista táborhoz való különböző viszonyától függően a fejlődés igen különböző formái lehetségesek, amelyek a társadalmi haladás

különböző oldalainak igen eltérő megnyilvánulási formát adhatnak. A fejlődés nem kapitalista útja a jelenkori társadalmi élet dialektikájának egyik új megnyilvánulási formája.

5. A SZOCIALIZMUS FEJLŐDÉSÉNEK DIALEKTIKÁJA

Korunk dialektikáját nem lehet megérteni, ha nem elemezzük a dialektikus törvényszerűség konkrét megjelenési formáit a szocializmus körülményei között.

A szocializmus dialektikájának sajátosságai nemcsak a mozgatóerők jellegében nyilvánulnak meg, hanem az ellentmondások új típusában, megoldásuk új formáiban és módszereiben is.

Mi az ellentmondások és megoldásuk formáinak specifikuma a szocializmus körülményei között? Mindenekelőtt hangúlyozni kell, hogy a szocializmus győzelmével az antagonisztikus ellentmondások eltűnnek a társadalomból. Maguknak ezeknek a fogalmaknak — „ellentét", „ellentmondás", „az ellentétek egysége", „az ellentétek harca" stb. — a szocializmus idején minőségileg más tartalmuk van, azaz ezek a fogalmak másként konkretizálódnak a szocializmusban, mint a kapitalizmusban. Ugyanez vonatkozik a konkrét ellentmondások megoldódásának *módszereire, formáira és módjaira* is. Elég arra utalnunk, hogy míg a kapitalizmus viszonyai között az ellentétes oldalak harca rendszerint az *egyik* oldal győzelméhez és a másik pusztulásához, végeredményben pedig az adott egység *megszűnéséhez* vezet, a szocializmusban az ellentmondások leküzdése a társadalom szociális-politikai egységének *megerősödését* eredményezi.

A szocializmus a megelőző társadalmi alakulatoktól eltérően nem ismeri a kibékíthetetlen osztályellentéteket, amelyeknek harca a múltban minden társadalmat elvezetett ahhoz a ponthoz, amellyel megkezdődött fejlődésének hanyatló szakasza és a meghatározott társadalmi és politikai rend felbomló és pusztító időszaka. A szocializmus felemelkedő társadalom. A szocializmus sikerei — az az alapvető erő, amely meggyorsítja a társadalmi haladást.

A nem antagonisztikus ellentmondások a szocialista társadalomban igen sokfélék és jellegűek, megnyilvánulásuk élességét tekintve korántsem egyformák. Megnyilvánulnak a gazdaság

szférájában is, a szociális viszonyok területén is, az ideológiai életben is. Valemennyi területen igen széles ezeknek az ellentmondásoknak és megnyilvánulási formáiknak a skálája. A szellemi élet területén — a tudományos kérdésekről folyó baráti vitáktól a kapitalizmusból itt maradt tudati csökevényekkel és az idegen ideológiák hatásaival folytatott éles harcig; a társadalmi viszonyok területén — az elvtársi versenytől olyan társadalomellenes jelenségek határozott megsemmisítéséig, mint a bürokratizmus, a bűnözés, a szocialista törvényesség és a demokratikus normák megsértése, a kritika elfojtása, a nemzeti széthúzás maradványai; a gazdaság területén — az egyes vállalatokat érintő hibáktól a népgazdaság optimális arányainak megsértéséig, a munkára való anyagi ösztönzés rendszerében meglevő hibák leküzdésétől a spekulációval, a bűnözéssel és a társadalmi tulajdon tékozlásával folytatott harcig terjed.

Az említett ellentmondások közül távolról sem valamennyi elkerülhetetlen a szocializmusban. Sok, a gazdasági és a kulturális építés megszervezésében, a társadalmi ügyek irányításában elkövetett hibák következtében jön létre. Ezeket el lehet kerülni, ha körültekintőbben és helyesen használjuk ki a szocialista társadalom tervszerű fejlesztésének lehetőségeit.

A szocialista társadalomban nincs talaja az antagonisztikus ellentmondásoknak. A *társadalom* és a társadalomellenes, bűnöző elemek közötti harc azonban antagonisztikus jellegű. Jogosulatlan lenne úgy tekinteni a társadalomnak a gyilkosokhoz, rablókhoz, tolvajokhoz, a társadalmi tulajdon tékozlóihoz, a hazaárulókhoz való viszonyát, mint nem antagonisztikus ellentmondást. Ez azonban nem jelent osztályantagonizmust a társadalmon belül. Egyébként azt kellene állítanunk, hogy a társadalom nem szociális csoportokból áll, hanem törvénytisztelő állampolgárokból és bűnözőkből. Az ellentmondások ilyen értelmezése eltorzítaná a szocialista társadalom szociális struktúrájának tudományos szemléletét.

A szocializmus dialektikája a társadalmi egység megszilárdításának dialektikája, az ellentmondások leküzdésének dialektikája ennek az egységnek az alapja. A szocializmus fejlődésében megerősödik a munkások, parasztok és értelmiség szövetsége és barátsága, valamennyi nemzet és nemzetiség barátsága és együttműködése.

Ennek az egységnek az alapján az ellentmondások leküzdésének új formái is megjelennek.

Irodalmunkban már kimondták azt a véleményt, hogy számos ellentmondással kapcsolatban az ellentétek egyesüléséről lehet beszélni. Olyan problémákat érint ez, mint a munka anyagi és erkölcsi ösztönzőinek, a demokratizmusnak és a centralizmusnak, a szellemi és a fizikai munkának a termelési tevékenységben való egyesítése. De bármilyen legyen is az ellentmondások megoldásának formája, a fejlődés nem megy végbe harc nélkül. Az ellentétek egyesítését, éppúgy mint az ellentétpár valamelyik oldalának leküzdését, csak harc útján lehet elérni.

Így például az anyagi érdekeltség és az erkölcsi ösztönzők helyes összekapcsolása nem történhetik meg az egyenlősdi és az individualizmus maradványaival folytatott harc nélkül. A demokratikus centralizmus feltételezi a bürokratikus centralizmus és az anarchikus, helyi tendenciák leküzdését. A szellemi és fizikai munka egyesítését abban a harcban érhetjük el, amely a termelés gépesítéséért és automatizálásáért, a képzettségnek termelőmunkával és a termelőmunkának képzettséggel való észszerű összekapcsolásáért, a munkások kulturális-technikai színvonalának emeléséért folyik.

A szocializmusból a kommunizmusba való átmenet jellegét és lefolyását tekintve elvileg különbözik az egyik társadalmi alakulatból a másikba, például a kapitalizmusból a szocializmusba való átmenettől. Az egyik alakulatból a másikba való átmenet *forradalom* útján valósul meg, amikor az egyik osztály politikai uralmát felváltja egy másik osztály politikai uralma. A szocializmusból a kommunizmusba való átmenet folyamán egy társadalmi alakulaton belül valósul meg az osztálynélküli társadalomra, a teljes szociális egyenlőségre való áttérés.

Minőségi változásnak, szociális ugrásnak lehet-e tekinteni ezt az átmenetet? Feltétlenül. A szocializmusból a kommunizmusba való átmenet során gyökeres, minőségi változások mennek végbe a társadalmi életben. És noha ez az átmenet fokozatosan valósul meg, mégis ugrást jelent a társadalmi fejlődésben.

A kommunizmus anyagi-technikai bázisának megteremtése és a társadalmi tulajdon két formájának átalakulása egy egységes össznépi tulajdonná — ez a szocializmusból a kommunizmusba vezető átmenet gazdasági alapja. Az osztálykülönbségek

leküzdése és az osztály nélküli társadalom megteremtése ennek az átmenetnek a szociális tartalma. Az egyetemes népi állam átnövése a társadalmi kommunista önigazgatásba ugrást jelent a társadalmi ügyek irányításának szervezetében, azaz átmenetet jelent az állammal rendelkező társadalomból az állam nélküli társadalomba.

Ilyenformán a társadalmi folyamatok dialektikája a minőségi változások új típusával gazdagodik. A sajátosság az, hogy a fokozatosság nemcsak a mennyiségi, hanem a minőségi változások formája, a társadalmi ugrás megvalósulásának formája is lesz. A szocializmus előtti alakulatok fejlődésében a fokozatos mennyiségi változások és a minőségi ugrás időben váltogatták egymást. A szocializmusból a kommunizmusba való átmenetkor a fokozatosság és az ugrás dialektikus egységben lép fel. Ez az egység annak eredménye, hogy a mennyiségi és a minőségi változások folyamata egyidőben zajlik le.

Az osztályérdekek ellentétének és az osztályantagonizmusnak a megszűnése elvileg megváltoztatja a társadalmi fejlődés formáját, a szociális folyamatok jellegét. Ez időtől kezdve a társadalmi evolúciók megszűnnek politikai evolúciók lenni.

A szocializmus specifikus törvényeinek sorából külön ki kell emelnünk a szubjektív tényező megnövekedését a társadalom életében, a tudatosság, a tömegek szervezettsége szerepének, a párt vezető szerepének, valamennyi társadalmi és állami szervezet aktivitásának megnövekedését. Ennek a törvényszerűségnek az az alapja, hogy az ösztönös gazdasági fejlődést a gazdaság és az egész társadalmi élet tudatos tervszerű megszervezése váltja fel.

Helytelen lenne azonban feltételezni, hogy a szubjektív tényező szerepének megnövekedése valamilyen mértékben is az anyagi feltételek szerepének kisebbítését vagy csökkenését jelentené a társadalmi fejlődésben. Ellenkezőleg, az anyagi termelés és általában valamennyi anyagi feltétel jelentősége mérhetetlenül megnövekszik.

A szocializmusban nincsenek természetük szerint egymással harcoló, antagonisztikus szubjektív tendenciák. És ez a társadalmi fejlődés törvényeinek felismerése mellett — a szubjektív tényező szerepe megnövekedésének fontos forrása. A szubjektív tényező egységes, arányos organizmusként egy irányban hathat,

az objektív törvényekkel összhangban, az anyagi termelés és a kultúra progresszív fejlődésének érdekében. Ez természetesen a szubjektív tényező általános sajátossága a szocialista társadalom életében. Emellett illúzió volna feltételezni, hogy a szubjektív tényező gyakorlati hatásában és fejlődésében a szocializmus idején nincsenek ellentmondások. Amennyiben a társadalmi tudat a szocializmusban is egyenlőtlenül fejlődik, amennyiben ebben a szférában állandó harc folyik az új és a régi, a haladó és az elmaradott között, ez visszatükröződik az emberek, a társadalmi és az állami szervezetek munkájában, az irányításban részt vevők viselkedésében és tevékenységében. A tunyaság és az elmaradottság maradványai, a bürokratizmus és a túlzott adminisztráció gyengítik a szubjektív tényezők hatását. akadályozzák az alkotóerők és a haladó kezdeményezések megnyilvánulását, aláássák az emberek aktivitását.

Éppen mivel a szocialista társadalomban megnövekszik a szubjektív tényezők szerepe, a társadalmi tevékenység irányításával kapcsolatos munkában elkövetett bármilyen hiba és fogyatékosság nagy kárt okoz és negatív következményekkel járhat a szocialista társadalom fejlődésének további menetében. mikor hatalmas anyagi értékek összpontosulnak az állam kezében és az állam rendelkezik ezekkel az értékekkel, minden tervezési hiba és az objektív törvények követelményeinek mindenfajta megsértése az anyagi eszközök és a tartalékok felesleges, ésszerűtlen tékozlásához vezet, csökkenti a szocialista termelés effektivitását.

A szubjektív tényező szerepének megnövekedése a szocializmusban a társadalmi fejlődés törvényeinek és a kommunista építésében való tudatos felhasználásuk lehetőségének felismerésén alapszik. Ezért a szubjektív tényező az előrehaladó mozgás folyamatában hatalmas erő, amely képes meggyorsítani az anyagi termelés fejlődésének és a dolgozók jóléte növekedésének ütemét.

A szubjektív tényező növekvő szerepének helyes megértése mindenfajta szubjektivista és voluntarista megnyilvánulás sikeres legyőzésének feltétele. A szubjektív tényező szerepének növekedése mindenekelőtt a kommunista tudatosság növekedését, a társadalmi élet törvényeinek marxista—leninista megértését, a tömegek, az összes társadalmi és állami szervezetek kezdemé-

nyezésének és aktivitásának a lehető legnagyobb fejlődését jelenti.

Ilyen feltételek között egyre inkább megnő a párt mint a szovjet társadalom szervező és irányító erejének vezető szerepe. A párt társadalmunkban arra hivatott, hogy biztosítsa az összes állami és társadalmi szervezetek, az összes dolgozók harmonikus, tervszerű tevékenységét a termelés leghatékonyabb fejlesztése érdekében, hogy az összes tartalékokat és lehetőségeket a legjobban kihasználhassuk, a nép anyagi s szellemi szükségleteit kielégíthessük, a szocialista rend előnyeit maximálisan kihasználhassuk a kommunizmus sikeres építése érdekében.

A szubjektív tényező eredményes működésének legfontosabb feltétele a szocialista demokrácia maximális fejlődése. A tömegek mind szélesebb körű részvétele a társadalmi ügyek irányításában, a termelés és a kulturális építés tervezésében és szervezésében, a kritika és az önkritika fejlesztésében, a népi ellenőrzés megvalósításában — ez a záloga annak, hogy alkotóan kihasználjuk a szocialista rend összes előnyeit, és sikeresen legyőzzük a szubjektivizmus, az individualizmus és a maradiság csökevényeit a társadalom minden tagjának viselkedésében és tevékenységében.

A szocialista társadalom egész felépítményének aktív szerepe van a kommunizmus anyagi-technikai bázisának építésében és a kommunista társadalmi viszonyok alakításában.

A modern társadalmi fejlődés dialektikája.
Tájékoztató 1966. 2. sz.

7. téma

A valóság megismerésének folyamata

MARX

TÉZISEK FEUERBACHRÓL[1]

1

Minden eddigi materializmusnak (Feuerbach materializmusát is beleszámítva) az a fő fogyatékossága, hogy a tárgyat, a valóságot, érzékiséget csak az *objektum* vagy a *szemlélet* formájában fogja fel; nem pedig mint *emberi érzéki tevékenységet, gyakorlatot,* nem szubjektívan. Ezért történt, hogy a *tevékeny* oldalt, a materializmussal ellentétben, az idealizmus fejtette ki — de csak elvontan, mivel az idealizmus természetesen nem ismeri a valóságos, érzéki tevékenységet mint olyant. Feuerbach érzéki — a gondolati objektumoktól valóban megkülönböztetett objektumokat akar: de magát az emberi tevékenységet nem fogja fel *tárgyi* tevékenységnek. Ennélfogva a „Kereszténység lényegé"-ben [„Wesen des Christentums"] csak az elméleti viszonyulást tekinti az igazán emberinek, míg a gyakorlatot csak piszkos-zsidó megjelenési formájában fogja fel és rögzíti. Ennélfogva nem érti meg a „forradalmi", a „gyakorlati-kritikai" tevékenység jelentőségét.

[1] A tézisek Marx 1845—47-es jegyzetkönyvében maradtak fenn. Az eredeti marxi szövegben (lásd *Marx—Engels* Művei. 3. köt. Budapest 1960.) Engels néhány fogalmazási változtatást eszközölt, amikor első ízben tette őket közzé nyomtatásban, függelékként „Ludwig Feuerbach..." c. írásának 1888-as különkiadásához. Jelen kiadásunk az Engels által közzétett szövegen alapszik. — *Szerk.*

2

Az a kérdés, hogy az emberi gondolkodást tárgyi igazság illeti-e meg — nem az elmélet kérdése, hanem gyakorlati kérdés. A gyakorlatban kell az embernek gondolkodása igazságát, vagyis valóságát és hatalmát, evilágiságát bebizonyítania. Az olyan gondolkodás valóságáról vagy nem-valóságáról folytatott vita, amely elszigeteli magát a gyakorlattól — tisztára skolasztikus kérdés.

3

Az a materialista tanítás, hogy az emberek a körülményeknek és a nevelésnek termékei, megváltozott emberek tehát más körülményeknek és változott nevelésnek termékei, megfeledkezik arról, hogy a körülményeket éppen az emberek változtatják meg, és hogy a nevelőt magát is nevelni kell. Ennélfogva szükségszerűen oda jut, hogy a társadalmat elkülöníti két részre, melyek egyike fölötte áll a társadalomnak (pl. Robert Owennál).

A körülmények változtatásának és az emberi tevékenységnek egybeesését csak mint forradalmasító *gyakorlatot* lehet felfogni és racionálisan megérteni.

4

Feuerbach a vallási önelidegenülésnek, a világ egy vallási, elképzelt és egy valóságos világra való megkettőződésének tényéből indul ki. Munkája abban áll, hogy a vallási világot feloldja világi alapzatában. Szem elől téveszti, hogy ennek a munkának az elvégzése után a fő dolog még hátra van. Ama tény ugyanis, hogy a világi alapzat elválik önmagától és magát a fellegekben, önálló birodalomként, rögzíti meg, éppenséggel csak abból magyarázható, hogy ez a világi alapzat meghasonlott önmagával és ellentmond önmagának. Ezt a világi alapzatot kell tehát először ellentmondásában megérteni és azután az ellentmondás kiküszöbölésével gyakorlatilag forradalmasítani. Tehát pl., miután felfedeztük, hogy a földi család a szent család titka, mármost az

előbbit magát kell elméletileg bírálnunk és gyakorlatilag forradalmasítanunk.

5

Feuerbach, nem érve be az *elvont gondolkodással,* az *érzéki* szemléletre apellál; de az érzékiséget nem mint gyakorlati emberi-érzéki tevékenységet fogja fel.

6

Feuerbach a vallási lényeget feloldja az *emberi* lényegben. De az emberi lényeg nem valami az egyes egyénben benne lakozó elvontság. Az emberi lényeg a maga valóságában a társadalmi viszonyok összessége.

Feuerbach, aki ennek a valóságos lényegnek a kritikájába nem bocsátkozik, ennélfogva kénytelen:

1. elvonatkoztatni a történelmi lefolyástól, a vallásos lelkületet magáért-valóan megrögzíteni és egy elvont — *elszigetelt* — emberi egyént előfeltételezni;

2. ezért az emberi lényeg nála csak mint „emberi nem", mint belső, néma, a sok egyént pusztán *természetileg* összekapcsoló általánosság fogható fel.

7

Feuerbach ezért nem látja, hogy a „vallásos lelkület" maga is *társadalmi termék,* és hogy az elvont egyén, melyet elemez, a valóságban egy meghatározott társadalmi formához tartozik.

8

A társadalmi élet lényegileg *gyakorlati.* Mindazok a misztériumok, amelyek az elméletet miszticizmusra csábítják, az emberi gyakorlatban és e gyakorlat megértésében találják racionális megoldásukat.

9

A legtöbb, amire a *szemlélődő* materializmus viszi, vagyis az a materializmus, amely az érzékiséget nem gyakorlati tevékenységnek érti meg, az egyes egyének szemlélete a „polgári társadalomban".

10

A régi materializmus álláspontja a *„polgári"* társadalom; az újnak az álláspontja az *emberi* társadalom vagy a társadalmasult emberiség.

11

A filozófusok a világot csak különbözőképpen *értelmezték;* de a feladat az, hogy *megváltoztassuk.*

Marx—Engels Válogatott Művek.
II. köt. 365—367. old.

ENGELS

A SZOCIALIZMUS FEJLŐDÉSE AZ UTÓPIÁTÓL A TUDOMÁNYIG

ELŐSZÓ (RÉSZLET)

Valójában mi egyéb az agnoszticizmus, mint — egy kifejező lancashire-i szóval élve — „szégyenlős" [„shamefaced"] materializmus? Az agnosztikusnak a természetfelfogása keresztülkasul materialista. Az egész természeti világot törvény kormányozza, és ez a világ abszolúte kizárja kívülről jövő akciónak a beavatkozását. De, teszi hozzá az agnosztikus, nincsenek esz-

közeink sem bebizonyítani, sem megcáfolni, valamely Felsőbb Lény lézetését az ismert világegyetemen túl. Mármost ez helyt állhatott abban az időben, amikor Laplace Napóleonnak arra a kérdésére, hogy miért nincs a nagy csillagász „Mécanique céleste"-jében a Teremtő még csak meg sem említve, büszkén ezt felelte: „Je n'avais pas besoin de cette hypothése."[1] Manapság azonban, a világegyetemről való evolúciós felfogásunkban abszolúte nincsen tér sem Teremtő, sem Kormányzó számára; és egy olyan Felsőbb Lényről beszélni, aki ki van rekesztve az egész létező világból, ez terminusbeli ellentmondást foglal magában és, ahogy én látom, vallásos emberek érzelmeinek indokolatlan megsértése volna.

Éppígy agnosztikusunk azt is elismeri, hogy minden tudásunk azon az információn alapszik, amelyet érzékeink közölnek velünk. De, teszi hozzá, honnan tudjuk, hogy érzékeink helyes képmásait adják azoknak a tárgyaknak, amelyeket általuk észlelünk? Majd tudatja velünk, hogy amikor ő tárgyakról vagy azok minőségeiről beszél, a valóságban nem ezekre a tárgyakra és minőségekre gondol, amelyekről semmi bizonyosat nem tudhat, hanem csupán azokra a benyomásokra, amelyeket ezek az ő érzékeire tettek. Mármost ezen az okoskodási vonalon kétségtelenül bajosnak látszik merő érveléssel kifogni. De mielőtt érvelés lett volna, volt cselekvés. „Im Anfang war die Tat!"[2] És az emberi cselekvés már megoldotta a nehézséget, jóval mielőtt az emberi leleményesség feltalálta. „The proof of the pudding is in the eating."[3] Attól a pillanattól fogva, amikor ezeket a tárgyakat saját használatunkra fordítjuk, a bennük észlelt minőségeknek megfelelően, máris csalhatatlan vizsgának tesszük ki érzéki észleleteink helytálló vagy helyt nem álló voltát. Ha ezek az észleletek rosszak voltak, akkor a valamely tárgy felhasználhatóságára vonatkozó becslésünknek szintén rossznak kell lennie és kísérletünk kudarcot kell hogy valljon. De ha célkitűzésünket sikerül elérnünk, ha azt találjuk, hogy a tárgy megegyezik róla alkotott eszménkkel és megfelel annak a célnak, amelyre szántuk, akkor ez pozitív bizonyítéka annak, hogy róla

[1] („Nem volt szükségem erre a hipotézisre.")

[2] („Kezdetben volt a tett!")

[3] („A pudding próbája az evés.")

és minőségeiről való észleleteink — *ennyiben* — a rajtunk kívüli valósággal megegyeznek. És valahányszor kudarccal találjuk magunkat szemben, általában nem sokba telik, míg kitudjuk az okot, amely miatt kudarcot vallottunk; azt találjuk, hogy az az észlelet, amelynek alapján cselekedtünk, vagy nem-teljes és felszínes volt, vagy más észleletek eredményeivel általuk nem indokolt módon kombináltuk — ezt nevezzük tökéletlen okoskodásnak. Mindaddig, amíg gondot fordítunk arra, hogy az érzékeinket helyesen képezzük ki és használjuk, és hogy cselekvésünket a helyesen szerzett és helyesen használt észleletek által előírt határok között tartsuk, azt fogjuk találni, hogy cselekvésünk eredménye bizonyítja észleleteink egyezését az észlelt dolgok tárgyi természetével. Eleddig egyetlenegy esetben sem kényszerültünk arra a következtetésre, hogy tudományosan ellenőrzött érzéki észleleteink olyan eszméket keltenek elménkben a külső világ tekintetében, amelyek voltaképpeni természetüknél fogva eltérésben vannak a valóságtól, vagy hogy a külső világ és a róla nyert érzéki észleleteink között inherens összeférhetetlenség van.

De most jönnek az újkantiánus agnosztikusok és azt mondják: Meglehet, helyesen észleljük egy dolog minőségeit, de semmilyen érzéki vagy elmebeli folyamattal nem ragadhatjuk meg a magán-való dolgot. Ez a „magán-való dolog" a látókörünkön túl van. Erre Hegel már megfelelt régen: Ha ismeritek egy dolog összes minőségeit, ismeritek magát a dolgot; semmi sem marad, csak az a tény, hogy a mondott dolog rajtunk kívül létezik; s mihelyt érzékeitek ezt a tényt tudatták veletek, megragadtátok e magán-való dolog utolsó maradványát, Kant híres megismerhetetlen „Ding an sich"-jét. Amihez hozzátehetjük, hogy Kant idejében a természeti tárgyakról való ismeretünk valójában oly töredékes volt, hogy a mögött a kevés mögött, amit mindegyikükről tudtunk, megtehette, hogy egy rejtelmes „magán-való dolgot" gyanítson. De ezeket a megragadhatatlan dolgokat egymás után megragadta, elemezte, s mi több, *reprodukálta* a tudomány óriási haladása; amit pedig produkálni tudunk, azt bizonnyal nem tekinthetjük megismerhetetlennek. Századunk első felének kémiája számára ilyen rejtelmes tárgyak voltak a szerves anyagok; most egyiket a másik után tanuljuk meg kémiai elemeikből szerves folyamatok segítsége nél-

kül felépíteni. A modern kémikusok kijelentik, hogy mihelyt bármely — egyre megy, milyen — test kémiai konstitúciója ismeretes, ez a test elemeiből felépíthető. Még messze vagyunk a legmagasabb szerves szubsztanciák, a fehérjetestek konstitúciójának ismeretétől; de nincs ok, amiért ne tudnánk — ha csak századok múlva is — ehhez az ismerethez eljutni és vele felfegyverezve mesterséges fehérjét produkálni. De ha eljutunk ehhez, akkor egyszersmind szerves életet is produkáltunk, mert az élet, legalacsonyabb formáitól a legmagasabbakig, nem egyéb, mint a fehérjetestek normális létezési módja.

Minekutána azonban agnosztikusunk megtette ezeket a formai elmebeli fenntartásokat, nyomban úgy beszél és cselekszik, mint egy megrögzött materialista, aminthogy alapjában az is. Meglehet, azt mondja: amennyire *mi* tudjuk, anyag és mozgás, vagy ahogy most nevezik, energia, sem nem teremthető, sem el nem pusztítható, de nincs semmi bizonyítékunk arra, hogy ezeket ekkor vagy akkor nem teremtették. De ha megkísérled ezt az engedményt valamely különös esetben ellene felhasználni, menten rendreutasít. Ha in abstracto megengedi a spiritualizmus lehetőségét, in concreto hallani sem akar róla. Amennyire tudjuk és tudhatjuk, fogja mondani, a világegyetemnek nincs Teremtője, sem Kormányzója; amennyire mi jövünk tekintetbe, anyagot és energiát sem teremteni, sem megsemmisíteni nem lehet; a mi szemünkben az elme az energia egy módja, az agynak egy funkciója; mindaz, amit mi tudunk, annyi, hogy az anyagi világot változhatatlan törvények kormányozzák, és így tovább. Ily módon amennyiben az agnosztikus a tudomány embere, amennyiben *tud* valamit, annyiban materialista; tudományán kívül, oly területeken, amelyekről nem tud semmit, tudatlanságát lefordítja görögre és agnoszticizmusnak nevezi.

Marx—Engels Művei. 20. köt.
593—595. old.

ENGELS

„ANTI-DÜHRING"

IX. MORÁL ÉS JOG. ÖRÖK IGAZSÁGOK

Tartózkodunk attól, hogy ízelítőket adjunk sekélyességnek és orákulumiságnak ama keverékéből, egyszóval abból a szimpla *zöldségből,* amellyel Dühring úr teljes ötven oldalon át traktálja olvasóit, mint a tudat elemeinek gyökeres tudományával. Csak ennyit idézünk: „Aki csak a nyelv segítségével képes gondolkodni, soha nem tapasztalta még, mit jelentsen a *különvált* és *tulajdonképpeni gondolkodás.*" Eszerint az állatok a legkülönváltabb és legtulajdonképpenibb gondolkodók, mert gondolkodásukat sohasem zavarosítja a beszéd tolakodó beavatkozása. Mindenesetre a dühringi gondolatokon és az őket kifejező nyelven meglátszik, mily kevéssé alkották ezeket a gondolatokat bármiféle nyelvnek, és mily kevéssé a német nyelvet ezeknek a gondolatoknak a szempontja szerint.

Végre megvált bennünket a negyedik szakasz, amely eme szétfolyó szókásán kívül legalább itt-ott nyújt valamelyes megfoghatót a *morálról* és a *jogról.* Ezúttal mindjárt az elején meghívnak bennünket a többi égitestre teendő utazásra: a morál elemeit „minden emberenkívüli lénynél, akiben tevékeny értelemnek ösztönszerű életmozdulások tudatos rendezésével kell foglalkoznia, egyező módon ... kell viszontlátnunk ... Ámde részvételünk ilyen következtetések iránt csekély marad ... Azonkívül azonban a látókört mindig *jótékonyan kiszélesítő* eszme marad, ha elképzeljük, hogy más égitesteken az egyedi és közéletnek oly szkémából kell kiindulnia, amely ... nem képes megszüntetni vagy megkerülni egy értelemszerűen cselekvő lénynek az általános alap-alkatát."

Hogy itt a dühringi igazságoknak minden más lehető világokra is fennálló érvényessége kivételképpen az illető fejezet élére és nem a végére került, annak megvan az elégséges oka. Ha a dühringi morál- és igazságosság-elképzeléseknek minden *világokra* való érvényessége már meg van állapítva, annál könnyebben lehet majd érvényességüket minden *időkre* jótékonyan

kiszélesíteni. Itt pedig megint nem csekélyebbről van szó, mint megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságról. A morális világnak, „akárcsak az általános tudás világának... megvannak a maga maradandó elvei és egyszerű elemei", a morális elvek „a történelem felett és a népek jellegeinek mai különbségei felett" állnak. „...Azok a különös igazságok, amelyekből a fejlődés folyamán a teljesebb morális tudat és úgyszólván a lelkiismeret összetevődik, amennyiben legmélyebb okaikig megismertük őket, hasonló érvényre és horderőre tarthatnak igényt, mint a matematika átlátásai és alkalmazásai. *A valódi igazságok egyáltalában nem változhatók*... úgyhogy egyáltalában balgaság a megismerés helyességét olyasvalaminek elképzelni. mint amit az idő és a reális változások kikezdhetnek." Ezért a szigorú tudás biztossága és a közönségesebb megismerés elegendősége nem engednek bennünket odáig jutni, hogy higgadt állapotban a tudáselvek abszolút érvényességét kétségbe vonjuk. „Már maga a tartós kétely is beteges gyengeségi állapot és nem más, mint *vad zavarosság* kifejezése, mely *semmisségének* rendszeres tudatában olykor valamelyes tartás látszatát igyekszik előteremteni. Az erkölcsi ügyekben az általános elvek tagadása az erkölcsök és alapelvek földrajzi és történelmi sokféleségébe kapaszkodik, s ha az erkölcsi rossznak és gonosznak a kikerülhetetlen szükségszerűségét elismerjük, akkor végképp azt hiszi, hogy felül áll az egyező morális ösztönzések komoly érvényének és tényleges hatékonyságának elismerésén. Ez az *aláásó szkepszis,* amely nem netán egyes hamis tanok, hanem maga a tudatos moralitásra való emberi képesség ellen fordul, végül is egy valóságos semmibe torkollik, sőt tulajdonképpen olyasmibe, ami rosszabb a puszta nihilizmusnál... Azzal kecsegteti magát, hogy könnyűszerrel uralkodhatik a feloldott erkölcsi képzetek *zűrzavaros káoszában,* és minden kaput kitárhat az elvtelen tetszőlegességnek. De hatalmasan csatlakozik: mert elég a puszta utalás az értelem elkerülhetetlen sorsára tévedésben és igazságban, hogy már ezzel az egyetlen anagóliával felismerhetővé tegyük, hogy a természettörvényi gyarlóságnak nem kell a helyénvalónak a végbevitelét kizárnia."

Mindmostanáig nyugodtan viseltük Dühring úrnak megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságokról, a gondolkodás szuverenitásáról, a megismerés abszolút biztosságáról stb. szóló

mindeme pompázatos nyilatkozatait, mert a dolgot csak azon a ponton lehetett dűlőre vinni, ahova most érkeztünk. Eleddig elég volt annak a vizsgálata, hogy mennyiben van a valóságfilozófia egyes állításainak „szuverén érvényük" és „feltétlen igényük az igazságra"; itt az elé a kérdés elé kerülünk, hogy egyáltalában az emberi megismerés termékeinek lehet-e és melyeknek lehet szuverén érvényük és feltétlen igényük az igazságra. Amikor azt mondom: *emberi* megismerés, ezt nem sértő szándékkal mondom más égitestek lakói ellen, akiket nincs szerencsém ismerni, hanem csak azért, mert az állatok is megismernek, csakhogy semmi esetre sem szuverénül. A kutya gazdájában Isténét ismeri meg, holott ez az úr a legnagyobb gazfickó lehet.

Szuverén-e az emberi gondolkodás? Mielőtt igennel vagy nemmel válaszolnánk, előbb meg kell vizsgálnunk, mi az emberi gondolkodás. Az egyes ember gondolkodása-e? Nem. De csak mint sok milliárd múltbeli, jelenlegi és jövőbeli ember egyedi gondolkodása létezik. Ha ármost azt mondom, hogy mindezen embereknek, a jövőbelieket is beleszámítva, ez az én elképzelésemben összefoglalt gondolkodása *szuverén*, képes a fennálló világ megismerésére, hacsak az emberiség élettartama elég hosszú, és amennyiben a megismerés szerveiben és a megismerés tárgyaiban ez a megismerés korlátokba nem ütközik, akkor meglehetősen banális és ráadásul meglehetősen terméketlen valamit mondok. Mert a legértékesebb eredmény aligha lehetne egyéb, mint az, hogy szerfelett bizalmatlanná tesz bennünket a mi mai megismerésünkkel szemben, minthogy az emberiség történetének minden valószínűség szerint meglehetősen az elején vagyunk, és azok a nemzedékek, amelyek *bennünket* helyesbíteni fognak, bizonyára sokkal számosabbak lesznek, amint azok, amelyeknek megismerését — elég sokszor jókora lekicsinyléssel — helyesbíteni nekünk alkalmunk nyílik.

Maga Dühring úr szükségszerűségnek jelenti ki azt, hogy a tudat, tehát a gondolkodás és megismerés is, csak egyedi lények egy sorában jelenhetik meg. Mindezen egyesek gondolkodásának csak annyiban tulajdoníthatunk szuverenitást, amennyiben nem ismerünk olyan hatalmat, mely képes lenne őrá egészséges és éber állapotában valamilyen gondolatot erőszakkal rákényszeríteni. Ami azonban mindegyik egyedi gondolkodás megisme-

réseinek szuverén érvényét illeti, mindnyájan tudjuk, hogy erről beszélni sem lehet, és hogy minden eddigi tapasztalat szerint ezek kivétel nélkül mindig sokkal több javításra szorulót, mint javításra nem szorulót vagy helyeset tartalmaznak.

Más szavakkal: a gondolkodás szuverenitása felettébb nemszuverénül gondolkodó emberek sorában, az igazságra feltétlen igénnyel bíró megismerés pedig relatív tévedések sorában valósul meg; sem az egyik, sem a másik nem valósítható teljesen meg másként, mint az emberiség végtelen élettartama útján.

Ez itt ismét ugyanaz az ellentmondás, mint már fentebb: az emberi gondolkodás szükségszerűen abszolútnak elképzelt jellege és csupa korlátozottan gondolkodó egyedi emberben való realitása között, olyan ellentmondás ez, amely csak a végtelen progresszusban, az emberi nemzedékek számunkra legalábbis gyakorlatilag végnélküli egymásrakövetkezésében oldódhatik meg. Ebben az értelemben az emberi gondolkodás éppannyira szuverén, mint nem-szuverén, és megismerőképessége éppannyira korlátlan, mint korlátozott. Szuverén és korlátlan a diszpozíciót, a hivatottságot, a lehetőséget, a történeti végcélt tekintve; nem-szuverén és korlátozott az egyes kivitelezést és a mindenkori valóságot tekintve.

Ugyanígy áll a dolog az örök igazságokkal. Ha az emberiség valaha oda jutna, hogy már csak örök igazságokkal, olyan gondolkodási eredményekkel operálna, melyeknek szuverén érvényük van és feltétlen igényük az igazságra, akkor elérkezett volna arra a pontra, ahol az intellektuális világ végtelensége mind a valóságot, mind a lehetőséget tekintve kimerült és ezzel a megszámlált számtalan híres-nevezetes csodája végbement volna.

No de hát vannak mégis igazságok, amelyek annyira szilárdak, hogy a bennük való minden kételkedés szemünkben az őrültséggel egyjelentésű? Hogy kétszer kettő négy, hogy a háromszög három szöge egyenlő két derékszöggel, hogy Párizs Franciaországban van, hogy az ember táplálék híján éhenhal stb.? Tehát mégis vannak *örök* igazságok, megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságok?

Persze, hogy vannak. A megismerés egész területét rég ismert módon három nagy szakaszra oszthatjuk. Az első felöleli mindazokat a tudományokat, amelyek az élettelen természettel fog-

lalkoznak és többé-kevésbé alkalmasak matematikai tárgyalásra: matematika, asztronómia, mechanika, fizika, kémia. Ha valakinek öröme telik abban, hogy igen egyszerű dolgokra nagy szavakat alkalmazzon, akkor csakugyan azt lehet mondani, hogy e tudományok *bizonyos* eredményei örök igazságok, megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságok; ezért is nevezték ezeket a tudományokat *egzakt* tudományoknak. De távolról sem minden eredményük ilyen. A változó nagyságok bevezetésével és változékonyságuknak a végtelen kicsiig és végtelen nagyig való kiterjesztésével a különben oly szigorú erkölcsű matematika elkövette a bűnbeesést; megette a tudás almáját, mely megnyitotta számára a legóriásibb sikerek pályáját, de a tévedésekét is. Minden matematikai dolgok abszolút érvényességének, megdönthetetlen bebizonyítottságának szűzi állapota örökre odalett; előjött a kontroverziák birodalma, és odáig jutottunk, hogy a legtöbb ember differenciál és integrál, nem mintha értené, hogy mit tesz, hanem tisztára hitből, merthogy idáig mindig helyes eredmény jött ki. Az asztronómiával és mechanikával még rosszabbul áll a dolog, a fizikában és kémiában pedig a hipotézisek mint a méhraj hemzsegnek körülöttünk. Ez nem is lehetséges másként. A fizikában molekulák mozgásával, a kémiában molekuláknak atomokból való képződésével van dolgunk, s ha a fényhullámok interferenciája nem mese, abszolúte semmi kilátásunk nincs arra, hogy ezeket az érdekes dolgokat valaha saját szemünkkel meglássuk. A megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságok itt idővel feltűnően ritkák lesznek.

Még rosszabbul állunk a geológiában, amely természeténél fogva főként oly folyamatokkal foglalkozik, melyeknél nemcsak mi nem voltunk jelen, hanem egyáltalában senki emberfia. Megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságok kitermelése ennélfogva itt igen sok fáradsággal jár, és amellett roppantul gyér.

A tudományok második osztálya az, amely az élő szervezetek kutatását foglalja magában. Ezen a területen a kölcsönvonatkozások és okozatiságok olyan sokfélesége fejlődik ki, hogy nemcsak minden megoldott kérdés számtalan új kérdést vet fel, hanem minden egyes kérdés is legtöbbször csak részletenként, gyakran évszázadokat igénybevevő kutatások sora által oldható meg; s emellett aztán az összefüggések rendszeres felfogásának szükséglete minduntalan arra kénytelenít, hogy a megfellebbez-

hetetlenül végérvényes igazságokat túlburjánzó hipotézis-ültetvénnyel vegyék körül. A közbenső fokozatok mily hosszú sorára volt szükség Galenustól Malpighiig, hogy egy olyan egyszerű dolgot, mint amilyen az emlős állat vérkeringése, helyesen állapítsanak meg; mily keveset tudunk a vértestecskék keletkezéséről és hány közbenső láncszem hiányzik még ma is ahhoz, hogy például egy betegség jelenségeit annak okaival racionális összefüggésbe hozzuk! Amellett elég gyakran történnek olyan felfedezések, mint a sejt felfedezése, amelyek arra kényszerítenek bennünket, hogy a biológia területén az összes eddig megállapított megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságokat teljes revíziónak vessük alá és halomszám egyszer s mindenkorra kiküszöböljük őket. Aki tehát itt tényleg valódi, változhatatlan igazságokat akar felállítani, annak olyan sekélyességekkel kell beérnie, mint: minden embernek meg kell halnia, minden nőstény emlősállatnak tejmirigyei vannak stb.; még azt sem mondhatja, hogy a magasabb rendű állatok a gyomrukkal és bélcsatornájukkal emésztenek és nem a fejükkel, mert a fejben központosított idegtevékenység az emésztéshez nélkülözhetetlen.

Még rosszabbul áll azonban a dolog az örök igazságokkal a tudományok harmadik csoportjában, a történeti tudományokban, amelyek az emberek életfeltételeit, a társadalmi viszonyokat, a jogi és államformákat — filozófiai, vallási, művészeti stb. eszmei felépítményükkel — történelmi egymásutánjukban és jelenlegi eredményükben vizsgálják. A szerves természetben mégis legalább olyan lefolyások sorozatával van dolgunk, melyek, amennyiben a mi közvetlen megfigyelésünk szóba jön, nagyon tág határok között meglehetős szabályszerűen ismétlődnek. A szervezetek fajtái Arisztotelész óta nagyjában és egészében ugyanazok maradtak. A társadalom történetében ellenben az állapotok ismétlődései a kivétel, nem pedig a szabály, mihelyt kilépünk az emberek ősállapotaiból, az úgynevezett kőkorszakból; és ahol ilyen ismétlődések előfordulnak, sohasem pontosan ugyanazon körülményei között történnek meg. Így például a föld eredeti köztulajdonának előfordulása valamennyi kultúrnépnél, és felbomlásának formája. Az emberi történelem területén tehát tudományunkkal még jóval hátrább vagyunk, mint a biológia területén; sőt mi több: ha egyszer kivételképpen felismerték valamely időszakasz társadalmi és politikai létezési

formáinak belső összefüggését, ez rendszerint akkor történik, amikor ezek a formák félig már túlélték magukat és hanyatlásnak indultak. A megismerés itt tehát lényegileg relatív, mivel bizonyos, csak egy adott időben és adott népek számára fennálló és természetüknél fogva múlékony társadalmi és államformák összefüggésébe való bepillantásra és következményeire korlátozódik. Aki itt tehát megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságokra, valódi, egyáltalában nem változható igazságokra vadászik, szegényes zsákmánnyal fog hazatérni, hacsak nem legrosszabb fajtájú sekélyességekkel és közhelyekkel, például, hogy az emberek általában munka nélkül nem élhetnek, hogy eleddig többnyire uralkodókra és alávetettekre oszlottak, hogy Napóleon 1821. május 5-én halt meg stb.

Mármost feltűnő azonban, hogy éppen ezen a területen találkozunk össze leggyakrabban az állítólagos örök igazságokkal, a megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságokkal stb. Hogy kétszer kettő négy, hogy a madaraknak csőrük van, vagy ilyesmit csak az fog örök igazságoknak nyilvánítani, aki abban sántikál, hogy egyáltalában-való örök igazságoknak a létezéséből azt következtesse, hogy az emberi történelem területén is vannak örök igazságok, örök morál, örök igazságosság stb., amelyek hasonló érvényre és horderőre tartanak igényt, mint a matematika átlátásai és alkalmazásai. És akkor határozottsággal számíthatunk arra, hogy ugyanaz az emberbarát a legelső alkalommal kijelenti nekünk, hogy az örök igazságok összes eddigi gyártói többé-kevésbé szamarak és sarlatánok voltak, mindannyian tévedésben leledztek, hibáztak; *amazok* tévedésének, *amazok* gyarlóságának a megléte azonban természettörvényi volt és az igazságnak és a helyénvalónak a létezését bizonyítja *őnála*, és ő, a most támadt próféta, fixumfertig a tarsolyában hordozza a megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságot, az örök morált, az örök igazságosságot. Mindez már százszor és ezerszer megvolt, úgyhogy csak csodálkozni való, ha akadnak még annyira hiszékeny emberek, hogy ezt ne másokról, nem, hanem önmagukról elhiggyék. És mégis megérjük, hogy van itt legalábbis még egy ilyen próféra, aki is egészen a megszokott módon fennkölten morális vértezetbe pattan, ha mások tagadják, hogy bárki egyes ember képes lenne a megfellebbezhetetlenül végérvényes igazság szállítására. Az ilyen tagadás, sőt már a puszta kétely is

gyengeségi állapot, vad zavarosság, semmiség, alááső szkepszis, rosszabb a puszta nihilizmusnál, zűrzavaros káosz és más efféle szeretetreméltóságok. Mint minden próféta, ez sem kritikailag-tudományosan vizsgál és megítél, hanem minden további nélkül morálisan ledörrent.

Fentebb megemlíthettük volna még azokat a tudományokat, amelyek az emberi gondolkodás törvényeit vizsgálják, tehát a logikát és a dialektikát. De itt sem állunk jobban az örök igazságokkal. A tulajdonképpeni dialektikát Dühring úr tiszta képtelenségnek nyilvánítja, s az a sok könyv, amit a logikáról írtak és még írni fognak, eléggé bizonyítja, hogy a megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságok vetése itt is sokkal ritkásabb, mint némelyek hiszik.

Egyébként semmiképp sem kell megijednünk attól, hogy az a megismerési fok, amelyen ma állunk, épp oly kevéssé végérvényes, mint minden megelőző. Már roppant betekintés-anyagot ölel fel és a tanulmányok igen nagy specializálását követeli meg mindenkitől, aki valamely szakban otthonossá akar lenni. Aki azonban a valódi, változhatatlan, megfellebbezhetetlenül végérvényes igazság mércéjét helyezi olyan megismerésekre, amelyeknek vagy a dolog természeténél fogva nemzedékek hosszú sorai számára relatívaknak kell maradniok és részletenként kell őket teljessé tenni, vagy éppenséggel olyanokra, amelyek, mint a kozmogóniában, geológiában, emberi történelemben, már a történeti anyag hiányossága miatt is mindig hézagosak és nem-teljesek maradnak — ezzel csak saját tudatlanságát és fonákságát bizonyítja még akkor is, ha nem úgy, mint itt, a személyes csalhatatlanságra való igény alkotja a tulajdonképpeni hátteret. Igazságnak és tévedésnek, mint minden poláris ellentétekben mozgó gondolkodási meghatározásnak, éppenséggel csak egy szerfelett korlátozott területre van abszolút érvényessége; amint azt az imént láttuk, és amint Dühring úr is tudná, ha valamennyire ismerné a dialektika első elemeit, amelyek éppen minden poláris ellentét elégtelenségéről szólnak. Mihelyt a fent jelzett szűk területen kívül alkalmazzuk igazság és a tévedés ellentétét, relatívvá és ezzel pontos tudományos kifejezésmód számára használhatatlanná válik; ha azonban megkíséreljük e területen kívül mint abszolút érvényeset alkalmazni, akkor vallunk csak igazában kudarcot; az ellentét mindkét

pólusa átcsap az ellenkezőjébe, az igazság tévedés és a tévedés igazság lesz. Vegyük példaként az ismert Boyle-féle törvényt, amely szerint változatlan hőmérséklet mellett a gázok térfogata fordítottan aránylik, mint a nyomás, amelynek ki vannak téve. Regnault azt találta, hogy ez a törvény bizonyos esetekre nem áll helyt. Ha mármost valóságfilozófus lett volna, azt kellett volna mondania: a Boyle-féle törvény változható, tehát nem valódi igazság, tehát egyáltalában nem igazság, tehát tévedés. Ezzel azonban sokkal nagyobb tévedést követett volna el, mint amekkorát a Boyle-felé törvény tartalmazott; a tévedés homokbuckájában eltűnt volna az ő szemernyi igazsága; eredetileg helyes eredményét tehát olyan tévedéssé dolgozta volna fel, amelyhez képest a Boyle-féle törvény a hozzátapadó pici tévedéssel egyetemben igazságként jelent volna meg. Regnault, mint a tudomány embere, azonban nem bocsátkozott efféle gyerekségekbe, hanem tovább vizsgált és azt találta, hogy a Boyle-féle törvény egyáltalában csak közelítőleg helyes és különösen elveszti érvényességét a nyomással cseppfolyóssá tehető gázoknál, mégpedig mihelyt a nyomás ahhoz a ponthoz közeledik, ahol a cseppfolyós állapot bekövetkezik. A Boyle-féle törvény tehát csak meghatározott határok között bizonyult helyesnek. De vajon e határokon belül abszolúte, végérvényesen igaz-e? Egyetlen fizikus sem fogja ezt állitani. Azt fogja mondani, hogy érvényessége van bizonyos nyomási és hőmérsékleti határokon belül és bizonyos gázokra; és e még szűkebben kitűzött határokon belül nem fogja kizárni annak a lehetőségét, hogy a törvény még szűkebb lehatárolást vagy megváltoztatott megfogalmazást kap jövendő vizsgálatok által.[1] Így áll tehát a dolog a megfellebbezhe-

[1] *Engels jegyzete:* Amióta fentieket leírtam, ez, úgy látszik, már be is igazolódott. A legújabb, Mengyelejev és Boguski által pontosabb készülékekkel elvégzett vizsgálatok szerint minden valódi gáz változó arányt mutatott nyomás és térfogat között; a kiterjedési együttható a hidrogénnél minden eddigelé alkalmazott nyomóerő mellett pozitív volt (a térfogat lassabban csökkent, mint ahogy a nyomás növekedett); a légköri levegőnél és a többi megvizsgált gáz mindegyikénél volt egy nullapontja a nyomásnak, úgyhogy csekélyebb nyomás mellett ez az együttható pozitív, nagyobb nyomás mellett negatív volt. A mostanáig gyakorlatilag még mindig használható Boyle-féle törvénynek tehát speciális törvények egész sorával kell majd kiegészülnie *[II—III. kiad. kiegészítése.].* (Most — 1885-ben — már azt is tudjuk, hogy „valódi" gázok egyáltalában nincsenek. Valamennyiüket redukálták cseppfolyós állapotra.)

tetlenül végérvényes igazságokkal, például a fizikában. Valóban tudományos munkák ezért rendszerint kerülik az olyan dogmatikus-morális kifejezéseket, mint tévedés és igazság, ugyanakkor lépten-nyomon találkozunk velük olyan írásművekben, mint a valóságfilozófia, ahol üres összevissza-beszélés akarja magát ránktukmálni a szuverén gondolkodás legszuverénebb eredményeként.

De, kérdezhetné egy naiv olvasó, hol mondta hát Dühring úr kifejezetten, hogy valóságfilozófiájának tartalma végérvényes igazság, mégpedig megfellebbezhetetlenül? Hol? Nos, például rendszerére zengett ditirambusban (13. old.), melyből a II. fejezetben részleteket kivonatoltunk. Vagy amikor a fent idézett mondatban ezt mondja: A morális igazságok, amennyiben legmélyebb okaikig megismertük őket, hasonló érvényre tartanak igényt, mint a matematika átlátásai. És nem állítja-e Dühring úr, hogy valóban kritikai álláspontjáról és a gyökerekig hatoló vizsgálata révén e végső okokig, az alapszkémákig hatolt előre, hogy tehát a morális igazságoknak megfellebbezhetetlen végérvényességet adott? Vagy pedig, ha Dühring úr nem támasztja ezt az igényt sem a maga, sem a maga kora számára, ha csak azt akarja mondani, hogy valamikor a ködbevesző jövendőben megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságok lesznek majd megállapíthatók, ha tehát körülbelül, csak zavarosabban, ugyanazt akarja mondani, amit az „aláásó szkepszis" és a „vad zavarosság", — nos akkor miért e zaj, mit óhajt uraságod?

Ha már az igazsággal és a tévedéssel nem jutottunk messzire, még sokkal kevesebbre megyünk a jóval és a rosszal. Ez az ellentét kizárólag morális, tehát az emberi történelemhez tartozó területen mozog, és a megfellebbezhetetlenül végérvényes igazságok vetése éppen itt a legritkásabb. Népről népre, korról korra olyannyira változtak a jóról és a rosszról való képzetek, hogy egymásnak gyakran homlokegyenest ellentmondtak. — De, veti majd valaki közbe, a jó mégsem rossz és a rossz nem jó; ha a jót és rosszat összekeverjük, akkor minden moralitásnak vége, és mindenki azt tehet és mulaszthat, amit akar. — És ha kihámozzuk minden orákulumiságából, Dühring úrnak ez is a véleménye. De ilyen egyszerűen mégsem intéződik el a dolog. Ha ez ilyen egyszerűen menne, akkor hát semmiféle vita jóról és rosszról nem volna, mindenki tudná, mi a jó és mi a

rossz. Hogyan áll azonban a dolog ma? Miféle morált prédikálnak ma nekünk? Itt van legelőször is a keresztény-feudális, korábbi hivő időkből ránk hagyományozott morál, amely lényegében ismét katolikusra és protestánsra oszlik, mikor is megint nem hiányoznak az alosztályok a jezsuita-katolikustól és ortodox-protestánstól kezdve a laza-felvilágosult morálig. Ezek mellett szerepel a modern polgári, s emellett megint a jövendő proletár morál, úgyhogy a múlt, a jelen és a jövő csak Európa leghaladottabb országaiban is egyidejűleg és egymás mellett érvényes morál-elméleteknek három nagy csoportját adják. Mármost melyik az igazi? Egyikük sem, az abszolút végérvényesség értelmében; de biztosan abban a morálban lesz a legtöbb tartósságot ígérő elem, amely a jelenben a jelen forradalmasítását, a jövőt képviseli, tehát a proletár morálban.

De ha mármost azt látjuk, hogy a modern társadalom három osztályának, a feudális arisztokráciának, a burzsoáziának és a proletariátusnak, mindegyiknek megvan a maga különös morálja, ebből csak azt a következtetést vonhatjuk le, hogy az emberek erkölcsi szemléleteiket, tudatosan vagy tudattalanul, végső fokon azokból a gyakorlati viszonyokból merítik, amelyekben osztályhelyzetük meg van alapozva — a gazdasági viszonyokból, amelyekben termelnek és cserélnek.

De a fenti három morál-elmélet esetében egy s más mégis mindháromban közös — nem volna-e ez legalább egy darabja az egyszer s mindenkorra szilárdan álló morálnak? — Ezek a morál-elméletek ugyanannak a történelmi fejlődésnek három különböző fokát képviselik, tehát közös történelmi hátterük van és már ezért is szükségképpen sok közös van bennünk. Sőt mi több. Egyenlő vagy megközelítőleg egyenlő gazdasági fejlődési fokokon a morál-elméleteknek szükségképpen többé-kevésbé egyezniök kell. Attól a pillanattól kezdve, amikor az ingóságok magántulajdona kifejlődött, mindazokban a társadalmakban, ahol ez a magántulajdon érvényben volt, közösnek kellett lennie a morális parancsolatnak: Ne lopj. Örök morális parancsolattá válik-e ezáltal ez a parancsolat? Korántsem. Egy olyan társadalomban, amelyben a lopás indítékait kiküszöbölték, amelyben tehát előbb-utóbb már legfeljebb csak elmebetegek lophatnak, hogy kinevetnék ott azt az erkölcsprédikátort, aki ünnepélyesen proklamálni akarná az örök igazságot: Ne lopj!

Mi ennélfogva visszautasítunk minden olyan követelést, hogy valamilyen morál-dogmatikát örök, végérvényes, a továbbiakban változhatatlan erkölcsi törvény gyanánt ránk erőszakoljanak, azzal az ürüggyel, hogy a morális világnak is megvannak a maga maradandó elvei, amelyek a történelem felett és a népek különbözőségei felett állnak. Mi ezzel szemben azt állítjuk, hogy minden eddigi morál-elmélet, végső fokon, a mindenkori gazdasági társadalomhelyzet terméke. És ahogy a társadalom mindeddig osztályellentétekben mozgott, úgy a morál is mindig osztálymorál volt: vagy az uralkodó osztály uralmát és érdekeit igazolta, vagy pedig, mihelyt az elnyomott osztály eléggé hatalmassá vált, az ezen uralom elleni lázadást és az elnyomottak jövő érdekeit képviselte. Hogy emellett a morál tekintetében ugyanúgy, mint az emberi megismerés minden egyéb ága tekintetében nagyjában és egészében haladás történt, abban senki nem kételkedik. De az osztálymorálon még nem jutottunk túl. Az osztályellentéteken és a rájuk való emlékezésen felül álló, valóban emberi morál olyan társadalmi fokon lesz csak lehetséges, amely az osztályellentétet nemcsak leküzdötte, hanem az élet gyakorlatára nézve el is felejtette. És most mérje fel az ember Dühring úr önteltségét, aki a régi osztálytársadalom kellős közepétől arra támaszt igényt, hogy egy társadalmi forradalom előestéjén a jövendő, osztálynélküli társadalomra örök, az időtől és a reális változásoktól független morált erőszakoljon! Még ha előfeltételezzük is — ami most még ismeretlen előttünk —, hogy e jövendő társadalom struktúráját legalább alapvonalaiban érti.

Végül még egy „alapjában sajátságos", de azért nem kevésbé „gyökerekig hatoló" felfedezés: A gonosz eredetére vonatkozólag „az a tény, hogy a *macska típusa* a hozzá tartozó hamissággal egy állati alakulatban megvan, egy fokon áll számunkra azzal a körülménnyel, hogy hasonló jellemalakulás az emberben is megtalálható... A gonosz ennélfogva nem valami titokzatos, hacsak nincs valakinek kedve ahhoz, hogy a *macska* vagy egyáltalában a ragadozó állat létezésében is valami misztikusat szimatoljon." A gonosz — a macska. Az ördögnek tehát nem szarva és lólába van, hanem karma és zöld szeme. Goethe pedig megbocsáthatatlan hibát követett el, amikor Mephistophelest fekete kutya és nem fekete macska alakjában vezeti be. A gonosz a

macska! Ez aztán a morál, nemcsak minden világoknak, hanem — a macskának!

Marx—Engels Művei. 20. köt.
85—95. old.

8. téma

A világ egysége

ENGELS

„ANTI-DÜHRING"

IV. VILÁGSZKEMATIKA

„A mindent átfogó lét *egyetlen*. Önmagában elégséges voltában nincs semmi mellette vagy felette álló. Ha második létet társítanának hozzá, ez azt jelentené, hogy olyasvalamivé teszik, ami ő nem, tudniillik egy átfogóbb egész részévé vagy alkotódarabjává. Mivel mi *egységes* gondolatunkat mintegy keretként kifeszítjük, semmi sem tarthat meg magán kettősséget, aminek e gondolat*egységbe* kell belefoglalódnia. E gondolategységből azonban nem is vonhatja ki magát semmi... Minden gondolkodás lényege tudatelemeknek egységgé való egyesítésében áll... Az összefoglalás egységpontja az, ami által az *oszthatatlan világfogalom* keletkezett, s ami által a világegyetemet, amint már a szó is mutatja, olyasvalaminek ismerjük fel, amiben minden egy *egységgé* egyesült."

Ezt mondja Dühring úr. A matematikai módszer: „Minden kérdést [...] egyszerű alap-alakokon *axiomatikusan* [...] eldönteni, mintha a matematika egyszerű... alapelveiről lenne szó" — ez a módszer itt kerül először alkalmazásra.

„A mindent átfogó lét egyetlen." Ha a tautológia, az egyszerű megismétlése a prédikátumban annak, amit a szubjektumban már kimondottunk — ha ez axiomát alkot, akkor ez itt díszpéldánya ennek. A szubjektumban Dühring úr azt mondja nekünk, hogy a lét mindent átfog, és a prédikátumban rettenthetetlenül azt állítja, hogy akkor kívüle nincsen semmi. Micsoda kolosszálisan „rendszeralkotó gondolat"!

Csakugyan rendszeralkotó. Hat sorral sem mentünk tovább, s Dühring úr a lét *egyetlenségét* a mi egységes gondolatunk révén a lét *egységévé* változtatta át. Minthogy minden gondolkodás lényege egységgé való összefoglalásban áll, a létet — mihelyt elgondoltuk — egységesként gondoljuk el, a világfogalom oszthatatlan, s mert az *elgondolt* lét, a *világfogalom* egységes, azért a valóságos lét, a valóságos világ ugyancsak oszthatatlan egység. És ilyenképpen „a túlvilágiságoknak nincs többé terük, mihelyt a szellem megtanulta, hogy a létet a maga egyfajtájú egyetemességében ragadja meg".

Ez aztán hadjárat, mely mellett Austerlitz és Jéna, Königgrätz és Sedan teljességgel eltörpülnek. Néhány mondatban, alig egy oldallal azután, hogy az első axiómát mozgósítottuk, már eltöröltünk, kiküszöböltünk, megsemmisítettünk minden túlvilágiságot, Istent, a mennyei seregeket, mennyországot, pokolt és tisztítótüzet a lélek halhatatlanságával egyetemben.

Hogy jutunk el a lét egyetlenségétől az egységéhez? Úgy, hogy egyáltalában elképzeljük. Mihelyt egységes gondolatunkat keretként kifeszítjük köréje, az egyetlen lét gondolatban egységessé, gondolati egységgé lesz; mert *minden* gondolkodás lényege tudatelemeknek egységgé való egyesítésében áll.

Ez utóbbi tétel egyszerűen hamis. Először is a gondolkodás épp annyira áll tudattárgyaknak elemeikre való szétbontásában, mint összetartozó elemeknek egységgé való egyesítésében. Analízis nélkül nincs szintézis. Másodszor pedig a gondolkodás, ha nem akar bakot lőni, csak azokat a tudátelemeket foglalhatja össze egységbe, amelyekben vagy amelyeknek reális őseképeiben ez az egység már *előzetesen fennállt*. Ha én a cipőkefét az emlős állatok egységébe foglalom, ettől még korántsem kap tejmirigyeket. Éppen a lét egysége, illetőleg egységként való gondolati felfogásának jogosultsága tehát az, ami bebizonyítandó volt, és amikor Dühring úr arról biztosít bennünket, hogy ő a létet egy-

ségesnek és nem — mondjuk — kettősségnek gondolja el, ezzel nekünk semmi mást nem mond, mint a maga nem mérvadó véleményét.

Ha gondolatmenetét tisztán akarjuk bemutatni, úgy ez a következő: Kezdem a léttel. Tehát elgondolom a létet. A lét gondolata egységes. Gondolkodásnak és létnek azonban összhangban kell állniok, ezek megfelelnek egymásnak, „fedésben vannak". Tehát a lét a valóságban is egységes. Tehát nincsenek „túlvilágiságok". Ha azonban Dühring úr ilyen leplezetlenül beszélt volna ahelyett, hogy a fenti orákulumi passzust tálalja elénk, az ideológia világosan kitetszett volna. Gondolkodás és lét azonosságából egy gondolkodási eredmény realitását bebizonyítani akarni, hisz ez volt éppen az egyik legeszeveszettebb lázfantáziája — egy Hegelnek.

A spiritualistáktól Dühring úr, még ha egész bizonyítási eljárása helyes volna is, még egy arasznyi területet sem hódított volna el. A spiritualisták röviden ezt felelik neki: a világ *igenis* a mi számunkra is egyszerű; az evilágra és túlvilágra való széthasadás csak a mi sajátosan földi, eredendő bűnnel terhelt álláspontunk számára létezik, magán- és magáért-valóan, azaz Istenben az egész lét egységes. És elkísérik Dühring urat az ő szeretett többi égitesteire és mutatnak neki egyet vagy többet, ahol nem történt bűnbeesés, ahol tehát nem is áll fenn ellentét evilág és túlvilág között és a világ egységessége a hit követelménye.

A legkomikusabb a dologban az, hogy Isten nem-létezésének a lét fogalmából való bebizonyításához Dühring úr Isten létezésének ontológiai bizonyítékát alkalmazza. Ez így hangzik: Amikor Istent elgondoljuk, minden tökéletességek foglalataként gondoljuk el. Minden tökéletességek foglalatához azonban mindenekelőtt hozzátartozik a létezés, mert egy nemlétező lény szükségképpen tökéletlen. Tehát a létezést is Isten tökéletességei közé kell számítanunk. Tehát Istennek léteznie kell. — Szakasztott így okoskodik Dühring úr is: Amikor a létet elgondoljuk, *egy* fogalomként gondoljuk el. Ami *egy* fogalomban van összefoglalva, az egységes. A lét tehát nem felelne meg fogalmának, ha nem volna egységes. Következésképpen egységesnek kell lennie. Következésképpen nincs Isten stb.

Amikor a *létről* beszélünk, és *pusztán* a létről, akkor az egység csak abban állhat, hogy mindazok a tárgyak, amelyekről szó

van — *vannak,* léteznek. Ennek a létnek az egységében, nem pedig valamiféle egyéb egységben vannak összefoglalva, és az a közös kijelentés, hogy mindannyian *vannak,* nemcsak nem adhat nekik semmilyen további, közös vagy nem-közös tulajdonságokat, hanem minden ilyen tulajdonságot a vizsgálódásból egyelőre kizár. Mert mihelyt attól az egyszerű alaptényből, hogy mindeme dolgokat közösen megilleti a lét, akár csak egy milliméternyire is eltávolodunk, elkezdenek szemünkbe tűnni e dolgok *különbségei* — s hogy vajon ezek a különbségek abban állnak-e, hogy egyesek fehérek, mások feketék, egyesek élők, mások élettelenek, egyesek netalán evilágiak, mások netalán túlvilágiak, azt nem tudjuk eldönteni, hogy valamennyiüknek egyaránt a puszta létezése tulajdonítódik.

A világ egysége nem létében van, noha léte egységének egyik előfeltétele, mivelhát előbb *lennie* kell, mielőtt *egységes* lehet. Hiszen a lét egyáltalában nyílt kérdés attól a határtól kezdve, ahol látókörünk véget ér. A világ valóságos egysége anyagiságában van, ezt pedig nem néhány szemfényvesztő frázis, hanem a filozófia és a természettudomány hosszas és hosszadalmas fejlődése bizonyítja.

Olvassuk tovább a szöveget. A *lét,* amelyről Dühring úr beszél nekünk, „nem az a [...] tiszta lét, amely önmagával egyenlő lévén, minden különös meghatározás híján való, s valójában csak a gondolat*semminek* vagy a gondolathiánynak egy ellenképét képviseli”. De hamarosan látni fogják, hogy Dühring úr világa mindenesetre oly léttel kezdődik, amely minden belső megkülönböztetésnek, minden mozgásnak és változásnak híjával van s így tehát valójában csak a gondolatsemminek egy ellenképe, tehát egy valóságos semmi. Csak ebből a *lét-semmiből* fejlődik ki a jelenlegi differenciált, változatos, fejlődést, *létrejövést* ábrázoló világállapot; és csak miután ezt megértettük, jutunk el odáig, hogy emez örök változás alatt is „önmagával egyenlőként rögzítsük az egyetemes lét fogalmát”. Most tehát megkaptuk a lét fogalmát egy magasabb fokon, mikor is e fogalom állandóságot és változást, létet és létrejövést egyaránt magában foglal. Idáig eljutva, azt találjuk, hogy „nem és fajta [...] egyáltalában általános és különös azok a legegyszerűbb megkülönböztető eszközök, melyek nélkül a dolgok alkatát nem érthetjük meg”. Ezek pediglen a *minőség* megkülönböztető esz-

közei; s miután ezeket letárgyaltuk, menjünk tovább: „a nemekkel szemben a nagyságnak a fogalma áll, mint annak az egyfajtájúnak a fogalma, amelyben nincsenek többé fajtakülönbségek"; azaz a *minőségről* áttérünk a *mennyiségre*, ez pedig mindig *„mérhető"*.

Hasonlítsuk most össze „az általános hatás-szkémáknak" ezt az „éles elkülönítését" és „valóban kritikai álláspontjukat" a fövetlenségeivel, vad zagyvaságaival és lázfantáziáival egy Hegelnek. Azt találjuk, hogy Hegel logikája a *léttel* kezdi — mint Dühring úr; hogy a lét a *semminek* bizonyul, mint Dühring úrnál; hogy ebből a lét-semmiből átmegyünk a *létrejövésre*, melynek eredménye a létezés, azaz a lét magasabb, betöltöttebb formája, — épp úgy, mint Dühring úrnál. A létezés a *minőséghez* vezet, a minőség a *mennyiséghez* — épp úgy, mint Dühring úrnál. És, hogy egyetlen lényeges darab se hiányozzék, egy másik alkalommal Dühring úr elbeszéli nekünk: „Az érzéketlenség birodalmából az érzékelés birodalmába minden mennyiségi fokozatosság ellenére csakis *minőségi ugrással* jutunk be, amelyről... állíthatjuk, hogy végtelenül különbözik egy és ugyanazon tulajdonság puszta fokozásától." Ez teljesen a mértékviszonyok hegeli csomósvonala, ahol a pusztán mennyiségi fokozódás vagy csökkenés bizonyos meghatározott csomópontokon *minőségi ugrást* okoz, például a hevített vagy lehűtött víz esetében, ahol a forráspont és a fagyáspont azok a csomók, amelyeknél — normális nyomás mellett — az új halmazállapotba való ugrás végbemegy, ahol tehát a mennyiség átcsap minőségbe.

Vizsgálatunk szintén megkísérelte, hogy a gyökerekig hatoljon s a gyökeres dühringi alapszkémák gyökereképpen ott találja — a „lázfantáziáit" egy Hegelnek, a hegeli „Logik" — Első rész: A létről szóló tan — kategóriáit szigorúan óhegeli „sorrendben" és a plágium alig megkísérelt leplezésével!

És Dühring úr nem elégszik meg azzal, hogy leginkább rágalmazott elődjétől annak a létről szóló egész szkematikáját elorozza, hanem miután ő maga megadta a mennyiség minőségbe való ugrásszerű átcsapásának fenti példáját, teljes nyugalommal ezt mondja Marxról: „Mily komikusan fest például a hivatkozás" (Marxé) „a hegeli *zűrzavaros ködképzetre*, hogy *a mennyiség átcsap minőségbe!"*

Zűrzavaros ködképzet! Ki csap itt át, és ki fest itt komikusan, Dühring úr?

Mindeme szép kis dolgocskák tehát nemcsak előírásosan „axiomatikusan eldöntve” nincsenek, hanem egészen egyszerűen be vannak hozva kívülről, azaz Hegel „Logik”-jából. Mégpedig oly módon, hogy az egész fejezetben még csak a látszata sincs meg egy belső összefüggésnek, hacsak nem az is Hegelből van átvéve, s hogy az egész végül is egy térről és időről, állandóságról és változásról való tartalmatlan spekulálgatásba torkoll.

Hegel a léttől eljut a lényeghez, a dialektikához. Itt tárgyalja a reflexiós meghatározásokat, azok belső *ellentéteit* és ellentmondásait, mint például a pozitív és negatív, majd áttér az *okságra*, vagyis az ok és okozat viszonyára, és a *szükségszerűséggel* fejezi be. Ugyanúgy Dühring úr is. Amit Hegel a lényegről szóló tannak nevez, azt Dühring úr így fordítja: a lét logikai tulajdonságai. Ezek pedig mindenekelőtt az „erők antagonizmusában”, *ellentétekben* állanak. Az ellentmondást ellenben Dühring úr radikálisan tagadja; e témára később még visszatérünk. Majd áttér az *okságra* és erről a *szükségszerűségre*. Amikor tehát Dühring úr ezt mondja magáról: „Mi, akik nem *a ketrecből* filozofálunk”, bizonyára úgy véli, hogy ő a ketrec*ben*, tudniillik a hegeli kategória-szkematizmus ketrecében filozofál.

ENGELS

„ANTI-DÜHRING”

VI. TERMÉSZETFILOZÓFIA, KOZMOGÓNIA, FIZIKA, KÉMIA

A továbbiak folyamán eljutunk mármost az arról szóló elméletekhez, hogy milyen módon jött létre a mostani világ. Az anyag egyetemes szétszóródottsági állapota, úgymond, már az ión filozófusok kiinduló képzete volt, de különösen Kant óta az ősköd feltételezése új szerephez jutott, amikor is a nehézkedés és hő-

kisugárzás közvetítette az egyes szilárd égitestek fokozatos kialakulását. Korunk mechanikai hőelmélete a világegyetem korábbi állapotaira való visszakövetkeztetések jóval határozottabb megformálását engedte meg. Mindamellett „a gáznemű szétszóródottsági állapot csak abban az esetben lehet komoly levezetések kiindulópontja, ha a benne adott mechanikai rendszert előbb határozottabban tudják jellemezni. Máskülönben nemcsak az eszme marad valójában felette ködös, hanem az eredeti köd is a levezetések előrehaladása során valóban mind sűrűbb és áthatolhatatlanabb lesz; ... egyelőre még minden egy közelebbről meg nem határozható diffúziós eszme ingatagságában és formátlanságában leledzik", és így „ezzel a gáz-világegyetemmel csak egy felette légies koncepciót" nyertünk.

Az összes mostani égitestek forgó ködtömegekből való keletkezésének kanti elmélete a legnagyobb haladás volt, amelyet a csillagászat Kopernikusz óta tett. Első ízben rendült meg az az elképzelés, mely szerint a természetnek nincs időbeli története. Addig az égitestek kezdettől kezdve állandóan egyenlő pályákon és állapotokban maradónak számították; és ha az egyes égitesteken a szerves egyedi lények el is haltak, mégis a nemek és fajták változhatatlannak számítottak. A természet szemmel láthatóan állandó mozgásban volt ugyan, de ez a mozgás ugyanazon folyamatok szüntelen ismétlődéseként jelent meg. Ebbe az elképzelésbe, amely teljesen megfelelt a metafizikai gondolkodásmódnak, Kant ütötte az első rést, mégpedig oly tudományos módon, hogy az általa használt bizonyítóokok legtöbbje máig is érvényben van. Persze a kanti elmélet mindmáig is, szigorúan véve, hipotézis. De nem több ennél mind a mai napig a kopernikuszi világrendszer sem; és azután, hogy spektroszkópiailag minden ellentmondást porba sújtó módon kimutattak ilyen izzó gáztömegeket a csillagos égen, a Kant elméletével szembeni tudományos oppozíció elhallgatott. Dühring úr sem tudja a maga világkonstrukcióját ily köd-stádium nélkül összehozni, de meg is bosszulja magát érte azzal, hogy azt kívánja, mutassák meg neki az ebben a ködállapotban adott mechanikai rendszert, továbbá azzal, hogy — mert ezt nem tudják megtenni — a ködállapotot mindenféle lekicsinylő jelzőkkel illeti. A mai tudomány ezt a rendszert sajnos nem tudja Dühring úr megelégedésére jellemezni. Épp oly kevéssé tud felelni sok más kérdésre

is. Arra a kérdésre: miért nincs a békáknak farkuk? — mindmáig csak azt tudja felelni: mert elvesztették. De ha valaki erre nekihevülne és azt mondaná, hogy mindez elvégre egy közelebbről meg nem határozható veszteség-eszme ingatagságában és formátlanságában leledzik és felette légies koncepció, úgy a morálnak a természettudományra való ilyesféle alkalmazásaival egyetlen lépéssel sem jutnánk előbbre. Efféle kelletlenkedéseket és bosszúságnyilvánításokat mindig és mindenütt el lehet helyezni és éppen ezért soha és sehol nem helyénvalók. Ki akadályozza végtére Dühring urat abban, hogy az ősköd mechanikai rendszerét ő maga puhatolja ki?

Szerencsére most arról értesülünk, hogy a kanti ködtömeg „messze van attól, hogy a világközeg egy teljesen azonos állapotával, avagy másként kifejezve, az anyag önmagával egyenlő állapotával fedésben legyen”. Igazi szerencse Kantra nézve, aki elégedett lehetett azzal, hogy a fennálló égitestekről vissza tudott következtetni a ködgomolyra, és aki még csak nem is álmodott az anyag önmagával egyenlő állapotáról! Mellesleg megjegyezve, amikor a mai természettudományban a kanti ködgomolyt ősködnek nevezik, ez magától értetődőleg csak viszonylagosan értendő. Ősköd ez egyrészt mint a fennálló égitestek eredete és másrészt mint az anyagnak az a legkorábbi formája, amelyre mi mostanáig vissza tudunk következtetni. Ami korántsem zárja ki, sőt inkább feltételezi, hogy az anyag az ősköd előtt más formák végtelen során ment át.

Dühring úr észreveszi, hogy itt előnyben van. Ahol mi, a tudománnyal együtt, az ideiglenes ősködnél ideiglenesen megállapodunk, őt az ő tudományok-tudománya sokkal távolabbra segíti vissza a „világközeg” amaz „állapotához, amelyet nem lehet sem tisztán sztatikusan a képzet mai értelmében, sem dinamikusan” — amelyet tehát egyáltalában nem lehet — „megérteni. Az anyag és a mechanikai erő egysége, melyet mi világközegként jelölünk meg, úgyszólván logikai-reális képlet arra, hogy az anyag önmagával egyenlő állapotára mint minden számlálható fejlődési stádium előfeltételére mutassunk rá.”

Nyilvánvalóan az anyag önmagával egyenlő ősállapotától még korántsem szabadultunk meg. Dühring úr itt az anyag és a mechanikai erő egységeként jelöli meg, ezt pedig logikai-reális

képletnek stb. Mihelyt tehát az anyag és a mechanikai erő egysége véget ér, elkezdődik a mozgás.

A logikai-reális képlet nem egyéb, mint suta kísérlet arra, hogy a magánvaló és a magáért-való hegeli kategóriáit a valóságfilozófia számára hasznosítsa. A magán-valóban áll Hegelnél a valamely dologban, folyamatban, fogalomban rejlő, ki nem fejlődött ellentétek eredeti azonossága; a magáért-valóban bekövetkezik e rejtett elemek megkülönböződése és elválása és megkezdődik egymás elleni harcuk. A mozdulatlan ősállapotot tehát úgy kell elképzelnünk, mint az anyag és a mechanikai erő egységét, a mozgáshoz való átmenetet pedig mint a kettő elválását és ellentételeződését. Amit ezáltal nyertünk, az nem ama fantasztikus ősállapot realitásának kimutatása, hanem csak az, hogy ezt az ősállapotot, a magán-való hegeli kategóriája alá lehet bevonni, épp oly fantasztikus végetérését pedig a magáért-való kategóriája alá. Hegel, segíts!

Az anyag, mondja Dühring úr, minden valóságosnak a hordozója; miszerint nem lehet mechanikai erő az anyagon kívül. A mechanikai erő továbbá az anyag egy állapota. Az ősállapotban mármost, amelyben semmi sem történt, az anyag és állapota, a mechanikai erő egyvalami volt. Utóbb aztán, amikor kezdett valami végbemenni, az állapotnak az anyagtól bizonnyal meg kellett volt különböződnie. Tehát ilyen misztikus frázisokkal szúrassuk ki a szemünket, és azzal, hogy Dühring úr biztosít róla; az önmagával egyenlő állapot nem volt sem sztatikus, sem dinamikus, nem volt sem egyensúlyban, sem mozgásban. Még mindig nem tudjuk, hol volt a mechanikai erő abban az állapotban, és hogyan jussunk el kívülről jövő lökés, azaz Isten nélkül az abszolút mozgásnélküliségtől a mozgáshoz.

Dühring úr előtt a materialisták anyagról és mozgásról beszéltek. Ő a mozgást a mechanikai erőre mint állítólagos alapformájára redukálja és ezzel lehetetlenné teszi magának, hogy az anyag és a mozgás közti valóságos összefüggést megértse, amely különben az összes korábbi materialisták számára sem volt világos. És mégis a dolog elég egyszerű. *A mozgás az anyag létezési módja.* Soha és sehol anyag mozgás nélkül nem volt és nem lehet. Mozgás a világtérben, kisebb tömegek mechnaikai mozgása az egyes égitesteken, molekuláris rezgés mint hő vagy mint villamos vagy mágneses áramlás, kémiai bomlás és vegyü-

lés, szerves élet — e mozgási formák egyikében vagy másikában vagy egyszerre többjében van a világ minden egyes anyagatomja minden adott pillanatban. Minden nyugalom, minden egyensúly csak relatív, csak erre vagy arra a meghatározott mozgási formára való vonatkozásban van értelme. Egy test például lehet mechanikai egyensúlyban, mechanikailag nyugalomban a földön; ez semmiképpen sem akadályozza azt, hogy a föld mozgásában, valamint az egész naprendszer mozgásában részt vegyen, aminthogy azt sem akadályozza meg, hogy a test legkisebb fizikai részecskéi a hőmérséklete által megszabott rezgéseket végezzék, vagy hogy anyagatomjai kémiai folyamaton menjenek át. Anyag mozgás nélkül, épp oly elgondolhatatlan, mint mozgás anyag nélkül. A mozgás tehát épp úgy megteremthetetlen és elpusztíthatatlan, mint maga az anyag; amit a régebbi filozófia (Descartes) úgy fejez ki, hogy a világon meglevő mozgás mennyisége állandóan ugyanaz. Mozgás tehát nem állítható elő, csak átvihető. Ha egyik testről egy másikra mozgás vivődik át, akkor a mozgás, amennyiben magát átviszi, vagyis aktív, a mozgás okának tekinthető, amennyiben átvitetik, passzív. Ezt az aktív mozgást *erőnek* nevezzük, a passzívat *erőnyilvánulásnak.* Napnál világosabb eszerint, hogy az erő éppoly nagy, mint nyilvánulása, hiszen mindkettőben *ugyanaz* a mozgás az, amely végbemegy.

Az anyagnak mozgás nélküli állapota eszerint a legüresebb és legidétlenebb elképzelések egyikének, tiszta „lázfantáziának" bizonyul. Hogy az ember ide jusson, ahhoz a relatív mechanikai egyensúlyt, amelyben egy test ezen a földön lehet, abszolút nyugalomnak kell elképzelnie és azután ezt az egész világmindenségre átvinnie. Ezt mindenesetre megkönnyíti, ha az ember az egyetemes mozgást a puszta mechanikai erőre redukálja. És akkor a mozgásnak puszta mechanikai erőre való korlátozása még azzal az előnnyel is jár, hogy az ember egy erőt nyugvónak, megkötöttnek, tehát pillanatnyilag hatástalannak tud elképzelni. Ha ugyanis egy mozgás átvitele, amint ez igen gyakran előfordul, némileg bonyolult folyamat, amelyhez különböző közbenső tagok tartoznak, akkor a valóságos átvitelt egy tetszőleges pillanatra halaszthatjuk azáltal, hogy a lánc utolsó szemét elhagyjuk. Így például, ha megtöltjük a puskát és magunknak tartjuk fenn a pillanat megválasztását, hogy mikor menjen vég-

be a ravasz meghúzásával az elsülés, a puskapor elégése által szabaddá tett mozgás átvitele. El lehet képzelni tehát, hogy az anyag a mozgásnélküli, önmagával egyenlő állapot során erővel van töltve, s úgy látszik, hogy Dühring úr, ha egyáltalában valamit, ezt érti az anyag és a mechanikai erő egységén. Ez az elképzelés képtelen, mert abszolútként visz át a világmindenségre egy olyan állapotot, amely természeténél fogva relatív, és amelynek tehát az anyagnak mindig csak *egy része* lehet egyidejűleg alávetve. De ha még ettől is eltekintünk, még mindig megmarad az a nehézség, először: hogyan jutott a világ ahhoz, hogy meg legyen töltve, minthogy manapság a puskák nem töltődnek meg maguktól, és másodszor: kinek az ujja húzta meg a ravaszt? Térülhetünk-fordulhatunk, amerre akarunk, Dühring úr vezetése alatt minduntalan — Isten ujjára akadunk.

A csillagászatról valóságfilozófusunk a mechanikára és fizikára tér át és panaszkodik, hogy a mechanikai hőelméletet a felfedezése óta lefolyt emberöltő alatt nem mozdították lényegesen előbbre annál, mint ahova Robert Mayer apránként maga eljuttatta. Azonkívül, úgymond, az egész dolog még igen homályos; „minduntalan emlékeztetnünk kell arra, hogy az anyag mozgásállapotaival együtt sztatikai viszonyok is adva vannak, s hogy ez utóbbiaknak a mechanikai munkában nincsen mértékük ... ha a természetet korábban nagy munkásnak neveztük s ezt a kifejezést most szigorúan vesszük, akkor hozzá kell még fűznünk, hogy az önmagunkkal egyenlő állapotok és nyugvó viszonyok nem képviselnek mechanikai munkát. Megint csak hiányzik tehát a sztatikaitól a dinamikaihoz vezető híd, s ha az úgynevezett latens hő mostanáig az elmélet botránya maradt, úgy itt is el kell ismernünk egy hiányosságot, amely a kozmikus alkalmazásokban tagadhatja meg magát legkevesbé."

Ez az egész orákulumi szószaporítás megint nem más, mint a rossz lelkiismeret folyománya, mely nagyon is jól érzi, hogy a mozgásnak az abszolút mozgásnélküliségből való létrehozatalával menthetetlenül megfeneklett és mégis restell az egyetlen mentsvárhoz folyamodni, tudniillik a mennyek és földek teremtőjéhez. Ha a sztatikaitól a dinamikaihoz, az egyensúlytól a mozgáshoz vezető híd még a mechanikában — a hő mechanikáját is beleszámítva — sem található meg, hogyan lehetne akkor Dühring úr köteles arra, hogy az ő mozgásnélküli állapotából a moz-

gáshoz vezető hidat megtalálja? És ezzel azután szerencsésen kinn volna a bajból.

A közönséges mechanikában a sztatikaitól a dinamikaihoz vezető híd — a kívülről jövő lökés. Ha egy mázsa súlyú követ tízméter magasra emelünk és szabadon felfüggesztünk, úgyhogy önmagával egyenlő állapotban és nyugvó viszonyban ott függve marad, akkor egy csecsszopókból álló közönséghez kell fordulnia annak, aki azt akarná állítani, hogy e test mostani helyzete nem képvisel mechanikai munkát, vagy hogy korábbi helyzetétől való távolságának a mechanikai munkában nincsen mértéke. Minden arrajáró fáradság nélkül meg fogja értetni Dühring úrral, hogy a kő nem magától kerül oda fel a kötélre, és a mechanika bármelyik kézikönyve megmondhatja neki, hogy ha a követ megint leejti, estében ez a kő ugyanannyi mechanikai munkát végez, mint amennyi szükséges volt ahhoz, hogy tíz méter magasra emeljék. Még az a legegyszerűbb tény is, hogy a kő odafenn függ, mechanikai munkát képvisel, mert ha elég hosszú ideig marad függve, elszakad a kötél, mihelyt kémiai bomlás következtében már nem elég erős ahhoz, hogy a követ elbírja. De — hogy Dühring úrral szóljunk — ilyen egyszerű alap-alakokra redukálhatók az összes mechanikai folyamatok, s ezután kell még megszületnie annak a mérnöknek, aki nem tudja megtalálni a sztatikaiból a dinamikaihoz vezető hidat, ameddig elegendő lökés felett rendelkezik.

Mindenesetre kemény dió és keserű pirula a mi metafizikusunk számára, hogy a mozgás a maga ellenkezőjében, a nyugalomban találja meg a mértékét. Hiszen ez kiáltó ellentmondás, és minden *ellentmondás* [Wider*spruch*], Dühring úr szerint, *képtelenség* [Wider*sinn*]. Mindamellett mégis tény, hogy a függő kő a mechanikai mozgásnak egy meghatározott, a kő súlya és a földszíntől való távolsága révén pontosan mérhető, különböző módon — például közvetlen esés útján, ferde síkon való legördülés útján, egy tengely megforgatása útján — tetszőlegesen felhasználható mennyiségét képviseli; és egy töltött puska úgyszintén. A dialektikus felfogás számára a mozgásnak a maga ellenkezőjében, nyugalomban való kifejezhetősége semmiféle nehézséget nem jelent. Számára az egész ellentét, amint láttuk, csak relatív; abszolút nyugalom, feltétlen egyensúly nincsen. Az egyes mozgás az egyensúly felé törekszik, az összmozgás az

egyensúlyt megint megszünteti. Ily módon nyugalom és egyensúly, ahol előfordul, egy korlátozott mozgás eredménye, s magától értetődő, hogy ez a mozgás a maga eredményén mérhető, benne kifejezhető és belőle egyik vagy másik formában ismét előállítható. A dolog ilyen egyszerű ábrázolásával azonba Dühring úr nem érheti be. Mint jó metafizikus, a mozgás és az egyensúly közé először egy a valóságban nem létező, tátongó szakadékot hasít, azután meg csodálkozik, amikor nem tud a maga fabrikálta szakadékon át hidat találni. Ugyanígy akár felülhetne metafizikai Rocinantéjára és űzőbe vehetné a kanti „magán-való dolgot", mert csak ez és semmi más nem rejlik végül is e megtalálhatatlan híd mögött.

De hogy állunk a mechanikai hőelmélettel és a kötött vagy latens hővel, amely az elmélet „botránykövе maradt"?

Ha egy font fagyásponti hőmérsékletű jeget normális légnyomás mellett hő révén egy font ugyanilyen hőmérsékletű vízzé változtatunk, olyan hőmennyiség tűnik el, amely elegendő lenne ahhoz, hogy ugyanezt a font vizet a száz részre osztott hőmérő 0°-áról 79,4 fokra, vagy pedig 79,4 font vizet egy fokkal megmelegítsünk. Ha ezt a font vizet a forráspontra, tehát 100°-ra hevítjük és most 100°-os gőzzé változtatjuk, akkor mígnem az egész víz gőzzé változott, csaknem hétszer akkora hőmennyiség tűnik el, amely elegendő ahhoz, hogy 537,2 font víz hőmérsékletét egy fokkal emelje. Ezt az eltűnt hőt nevezik *kötött* hőnek. Ha lehűtés révén a gőz ismét vízzé és a víz ismét jéggé változik, akkor ugyanez a hőmennyiség, amely előbb megkötődött, ismét *szabaddá* válik, azaz hőként érzékelhetővé és mérhetővé. A hőnek a gőz kondenzálódásakor és a víz megfagyásakor végbemenő e szabaddá válása az oka annak, hogy a 100°-ra lehűtött gőz csak fokozatosan változik vízzé, és hogy a fagyásponti hőmérsékletű víztömeg csak igen lassan változik jéggé. Ezek a tények. A kérdés mármost az: mi lesz a hőből, mialatt kötött állapotban van?

A mechanikai hőelmélet, mely szerint a hő a testek legkisebb fizikailag tevékeny részecskéinek (molekuláknak) hőmérséklet és halmazállapot szerinti nagyobb vagy csekélyebb rezgésében áll, olyan rezgésben, amely bizonyos körülmények között átcsaphat a mozgás bármely más formájába, abból magyarázza a dolgot, hogy az eltűnt hő munkát végzett, munkává változott át. A jég olvadásakor az egyes molekulák egymás közti szoros, szi-

lárd összefüggése megszűnt és laza egymás mellé helyezettséggé változott; a víznek a forrásponton történő elgőzölgésekor olyan állapot következett be, amelyben az egyes molekulák semmiféle észrevehető befolyást nem gyakorolnak egymásra, sőt a hő behatása alatt minden irányban szerterepülnek. Világos mármost, hogy valamely test egyes molekulái gázformájú állapotban sokkal nagyobb energiával bírnak, mint folyékony állapotban, folyékony állapotban pedig nagyobb energiával, mint szilárd állapotban. A kötött hő tehát nem tűnt el, hanem egyszerűen átalakult és a molekuláris feszítőerő formáját vette fel. Mihelyt véget ér az a feltétel, amely mellett az egyes molekulák ezt az abszolút vagy relatív szabadságot egymással szemben megtarthatják, mihelyt tudniillik a hőmérséklet a 100°-os, illetőleg 0°-os minimum alá száll, ez a feszítőerő ellazul, a molekulák ismét ugyanazzal az erővel szorulnak egymáshoz, mint amellyel előbb elszakadtak egymástól; és ez az erő eltűnik, de csak azért, hogy hőként újra megjelenjék, mégpedig pontosan ugyanazon hőmennyiségként, mint amely előzőleg kötött volt. E magyarázat természetesen éppúgy hipotézis, mint az egész mechanikai hőelmélet, amennyiben molekulát, méghozzá rezgő molekulát, mostanáig soha senki nem látott. Éppen emiatt ez bizonyára teli van fogyatékosságokkal, akárcsak az egész, még igen fiatal elmélet, de legalább meg tudja magyarázni a lefolyást anélkül, hogy a mozgás elpusztíthatatlanságával és teremthetetlenségével valahogyan ellenkezésbe kerülne, és méghozzá pontosan számot tud adni a hőnek az átalakulásán belüli hollétéről. A latens vagy kötött hő tehát semmi esetre sem botránykövе a mechanikai hőelméletnek. Ellenkezőleg, ettől az elmélettől első ízben telik ki a folyamatnak racionális magyarázata, és botránkozás legfeljebb abból származhatik, hogy a fizikusok a molekuláris energia más formájába átalakult hőt továbbra is az elavult és immár rá nem illő „kötött" kifejezéssel jelölik.

Tehát a szilárd, cseppfolyós és gázformájú halmazállapot önmagukkal egyenlő állapotai és nyugvó viszonyai igenis mechanikai munkát képviselnek, amennyiben a mechanikai munka a hő mértéke. Mind a szilárd földkéreg, mind az óceán vize jelenlegi halmazállapotában egy egészen meghatározott mennyiségű szabaddá vált hőt képvisel, amelynek magától értetődően egy éppoly meghatározott mennyiségű mechanikai erő felel meg. A

gázgomolynak, melyből a Föld keletkezett, cseppfolyós és utóbb nagyrészt szilárd halmazállapotba történt átmenetekor egy meghatározott mennyiségű molekuláris energia hőként kisugárzott a világtérbe. A nehézség, amelyről Dühring úr titokzatosan suttog, nem létezik tehát, s még a kozmikus alkalmazásokban is, bár akadhatunk fogyatékosságokra és hézagokra — melyek tökéletlen megismerési eszközeink számlájára írandók —, de sehol sem akadunk elméletileg leküzdhetetlen akadályokra. A sztatikaitól a dinamikaihoz vezető híd itt is a kívülről jövő lökés — lehűtés vagy felmelegítés, amelyet más, az egyensúlyban levő tárgyra ható testek idéznek elő. Minél előbbre hatolunk ebben a dühringi természetfilozófiában, annál lehetetlenebbnek jelennek meg mindama kísérletek, amelyek a mozgásnak a mozgásnélküliségből való megmagyarázására avagy ama híd megtalálására irányulnak, amelyen át a tisztán sztatikai, nyugvó *önmagától* eljuthat a dinamikaihoz, a mozgáshoz.

Ezzel aztán egy időre szerencsésen megszabadultunk volna az önmagával egyenlő ősállapottól. Dühring úr áttér a kémiára, s ez alkalommal felfedi előttünk a természetnek eleddig a valóságfilozófia által nyert három maradandósági törvényét, mint következik:

1. az általános anyagok, 2. az egyszerű (kémiai) elemeknek és 3. a mechanikai erőnek a nagyságállománya változhatatlan.

Tehát: az anyagnak, valamint egyszerű alkotórészeinek, amennyiben ilyenekből áll, és a mozgásnak teremthetetlensége és elpusztíthatatlansága — ezek a régi, az egész világ előtt ismert tények, szerfelett elégtelenül kifejezve —, ennyi az egyetlen valóságosan pozitív, amit Dühring úr a szervetlen világra vonatkozó természetfilozófiájának eredményeként nekünk nyújtani képes. Csupa olyan dolog, amit régóta tudtunk. Amit azonban nem tudtunk, az az: hogy ezek „maradandósági törvények" és mint ilyenek „a dolgok rendszerének szkematikus tulajdonságai". Megint úgy járunk, mint fentebb Kanttal kapcsolatban: Dühring úr előszed valamilyen közismert ócskaságot, dühringi címkét ragaszt rá és ezt így nevezi: „alapjukban sajátságos eredmények és szemléletek . . . rendszeralkotó gondolatok . . . gyökeres tudomány".

Ámde emiatt korántsem kell még kétségbeesnünk. Bármilyen fogyatékosságai legyenek is a leggyökeresebb tudománynak és

a legjobb társadalmi berendezésnek, *egyet* Dühring úr határozottsággal állíthat: „A világegyetemben meglevő aranynak mindenkor *egyazon mennyiségnek kell lennie, és éppoly kevéssé* szaporodhatott vagy fogyhatott, mint az általános anyag." Azt azonban, hogy ezen a „meglevő aranyon" mit vásárolhatunk, Dühring úr sajnos nem mondja meg.

Marx—Engels Művei. 20. köt.
44—48., 58—66. old.

TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS

I. RÉSZ

BEVEZETÉS

1., 2., 3., téma

A történelmi materializmus általános jellemzése
A társadalom és sajátosságai
A társadalmi törvény és az emberi cselekvés

LENIN

KIK AZOK A „NÉPBARÁTOK" ÉS HOGYAN HADAKOZNAK A SZOCIÁLDEMOKRATÁK ELLEN?
(Részlet)

Mihajlovszkij úr olvasta a „Kommunista Kiáltvány"-t és nem vette észre, hogy ez a mai viszonyok — a jogi, politikai, családi, vallási és filozófiai viszonyok — materialista magyarázatát adja, hogy még a szocialista és kommunista elméletek bírálata is bi-

zonyos meghatározott termelési viszonyokban keresi és találja meg ezeknek az elméleteknek a gyökereit.

Mihajlovszkij úr olvasta „A filozófia nyomorúságá”-t, és nem vette észre, hogy Marx itt materialista szempontból elemzi Proudhon szociológiáját, hogy a legkülönbözőbb történelmi kérdések Proudhon javasolta megoldásának bírálatában a materializmus elveiből indul ki, hogy valahányszor a szerző maga mutat rá arra, hol kell keresni ezeknek a kérdéseknek a megoldásához az adatokat, mindig a termelési viszonyokra hivatkozik.

Mihajlovszkij úr olvasta „A tőké”-t, és nem vette észre, hogy egy társadalmi alakulat — mégpedig a legbonyolultabb társadalmi alakulat — materialista módszer alapján történő tudományos elemzésének általánosan elismert és senki által felül nem múlt mintaképe van előtte. Most pedig ül, és azon a fogas kérdésen töri a fejét, hogy „melyik művében fejtette ki Marx materialista történelemszemléletét”?

Erre mindenki, aki Marxot ismeri, ugyancsak kérdéssel válaszolna: melyik művében nem fejtette ki Marx materialista történelemszemléletét? De Mihajlovszkij úr nyilvánvalóan csak akkor fog tudomást szerezni Marx materialista kutatásairól, amikor valamiféle Karejev valamiféle történetszofisztikai munkájában említést tesz majd róluk a megfelelő számok alatt „a gazdasági materializmus” rovatban.

A legfurcsább azonban, hogy Mihajlovszkij úr Marxot azzal vádolja, hogy „nem vizsgálta meg (sic!) a történelmi folyamat valamennyi ismert elméletét”. Ez már igazán mulatságos. Mik is voltak ezek az elméletek kilenctized részben? Merőben apriorisztikus, dogmatikus, elvont konstrukciók arra vonatkozóan, hogy mi a társadalom, mi a haladás stb. (Szándékosan választok Mihajlovszkij úr eszének és szívének kedves példákat.) Hiszen az efféle elméletek hasznavehetetlenek már puszta létüknél fogva, hasznavehetetlenek alapvető módszerüknél, merő és sivár metafizikai szellemüknél fogva. Hiszen ha valaki olyan kérdésekkel kezdi, hogy mi a társadalom, mi a haladás, akkor a végén kezdi. Honnan veszi az általában vett társadalom és a haladás fogalmát, ha még nem vizsgált meg egyetlenegy társadalmi alakulatot sem különvéve, ha ezt a fogalmat még meg sem tudta határozni, ha képtelen volt még csak meg is közelíteni bármiféle társadalmi viszonyok komoly, tényeken alapuló tanulmá-

nyozását, objektív elemzését? Legszembetűnőbb jele a metafizikának, amivel minden tudomány kezdte, az, hogy amíg nem jutottak el odáig, hogy hozzáfogjanak a tények tanulmányozásához, mindig a priori állítottak fel általános elméleteket, s ezek mindig meddők maradtak. A metafizikus vegyész, aki még nem értett ahhoz, hogy tények alapján tanulmányozza a vegyi folyamatokat, kiagyalt egy teóriát arról, hogy miféle erő a vegyrokonság. A metafizikus biológus azt magyarázgatta, hogy mi az élet és az életerő. A metafizikus pszichológus azt fejtegette, hogy mi a lélek. Már maga ez a módszer képtelenség volt. Nem lehet a lélekről elmélkedni, mielőtt meg nem magyaráztuk az egyes pszichikus folyamatokat: itt a haladásnak éppen abban kell állnia, hogy elvetjük a lélek mibenlétéről szóló általános elméleteket és filozófiai konstrukciókat, hogy tudományos alapra tudjuk fektetni az egyes pszichikus folyamatokra jellemző tények vizsgálatát. Ezért az a vád, amelyet Mihajlovszkij úr emelt, ugyanolyan, mintha a metafizikus pszichológus, aki egész életén át „tanulmányokat" írt arról, mi a lélek (anélkül, hogy ismerné egyetlenegy, akár csak a legegyszerűbb pszichikus jelenség pontos magyarázatát), azzal vádolná a tudományos pszichológust, hogy nem vizsgálta át a lélekről szóló valamennyi ismert elméletet. Ez a tudományos pszichológus félredobta a lélekről szóló filozófiai elméleteket, közvetlenül a pszichikus jelenségek anyagi alapjának, az idegfolyamatoknak a tanulmányozásához fogott hozzá, s elemzett és megmagyarázott, mondjuk, egy vagy néhány pszichikus folyamatot. S ekkor a mi metafizikus pszichológusunk elolvassa ezt a munkát, megdicséri — ügyes, mondja, a folyamatok leírása és a tények tanulmányozása —, ám nincs megelégedve. De kérem — mondja izgatottan, hallva, hogy útonútfélen arról beszélnek, hogy ez a tudós egészen újszerűen értelmezi a pszichológiát, és a tudományos lélektan külön módszerét alkalmazza —, de kérem, heveskedik a filozófus, melyik műben fejtette ki ezt a módszert? Hiszen ebben a munkában „csak tények" vannak? A „lélekről szóló minden ismert filozófiai elmélet" átvizsgálásának nyoma sincs benne? Ez egyáltalán nem megfelelő munka!

Természetesen „A tőke" sem megfelelő munka a metafizikus szociológus számára, aki nem veszi észre, milyen terméketlenek a társadalom mibenlétére vonatkozó apriorisztikus elmélke-

dések, nem érti meg, hogy ilyen módszerek alkalmazása a társadalom tanulmányozása és magyarázata helyett csak arra vezet, hogy a társadalom fogalmába vagy az angol kalmár polgári eszméit, vagy az oroszországi demokrata nyárspolgári-szocialista eszményeit csempészik be — és semmi egyébre. Ezért is van az, hogy mindezek a történetfilozófiai elméletek mint szappanbuborékok keletkeztek és pukkantak szét, s a legjobb esetben csak szimptómái voltak koruk társadalmi eszméinek és viszonyainak, de hajszálnyira sem vitték közelebb az embert akár csak egyes, de legalább valóságos (nem pedig „az emberi természetnek megfelelő") társadalmi viszonyok *megértéséhez*. Az óriási lépés, amelyet e tekintetben Marx tett, éppen abban állott, hogy sutba dobta mindezeket a társadalommal és a haladással kapcsolatos általános elmélkedéseket, s ehelyett *egyetlen* társadalomnak, a kapitalista társadalomnak, *egyetlen* haladásnak, a kapitalista társadalom haladásánk *tudományos* elemzését végezte el. Mihajlovszkij úr pedig azért emel vádat Marx ellen, mert az elején és nem a végén, a tények elemzésével, nem pedig a végső következtetésekkel kezdte, mert egyes történelmileg meghatározott társadalmi viszonyok tanulmányozásával kezdte, nem pedig az arról szóló általános elméletekkel, hogy mik is a társadalmi viszonyok általában! És azt kérdezi: „hol van hát a megfelelő munka?" Ó, bölcs, szubjektív szociológus!!

Ha szubjektív filozófusunk csak azt nem tudná, melyik műben található a materializmus megalapozása, ez nem lenne még nagy baj. De ő, jóllehet a materialista történetfelfogásnak nemcsak a megalapozását, de még a kifejtését sem találta sehol (vagy talán éppen azért, mert nem találta) — olyan igényeket tulajdonít e tanításnak, aminőkkel az sohasem lépett fel. Miután idézi Blost, aki szerint Marx egészen új történelem*felfogást* proklamált, szubjektív filozófusunk minden teketória nélkül kijelenti, hogy ez az elmélet azt hangoztatja, hogy „az emberiségnek megvilágította a múltját", hogy megmagyarázta „az emberiség egész (sic!!?) múltját" stb. De hiszen mindez merő hazugság! Ez az elmélet egyes-egyedül arra tart igényt, hogy csakis a tőkés társadalmi szervezetnek magyarázatát adja és semmilyen másét. Ha a materializmus alkalmazása ennek az egy társadalmi alakulatnak elemzése és megmagyarázása során ilyen ragyogó eredményekkel járt, akkor egészen természetes, hogy a materializ-

mus a történelemben már nem hipotézis többé, hanem tudományosan ellenőrzött elméletté válik; egészen természetes, hogy ezt a módszert a többi társadalomalakulatra is ki kell terjeszteni, még ha ezek nem voltak is külön tényeken alapuló kutatás és részletes elemzés tárgyai — éppen úgy, ahogy a transzformizmus eszméjét, miután megfelelő számú tény tekintetében bebizonyították, kiterjesztik a biológia egész területére, noha egyes állat- és növényfajokra vonatkozóan a transzformáció tényét még nem lehetett pontosan megállapítani. S miként a transzformizmus egyáltalán nem arra tart igényt, hogy a fajok keletkezésének „egész" történetét megmagyarázza, hanem csak arra, hogy e magyarázat módszereit a tudomány magaslatára emelje, akként a történelmi materializmus sem lépett fel soha azzal az igénnyel, hogy mindent megmagyarázzon, hanem csak azzal, hogy Marx kifejezése szerint („A tőke"), megmutassa a történelem magyarázatának „egyedül tudományos" módszerét. Ebből már fogalmat alkothatunk magunknak arról, hogy milyen szellemes, komoly és tisztességes módszereket alkalmaz Mihajlovszkij úr a vitában, mikor előbb meghamisítja Marxot, vagyis a történelmi materializmusnak olyan képtelen igényeket tulajdonít, hogy „mindent megmagyarázzon", hogy megtalálja „a kulcsot a történelem minden zárához" (ezeket az igényeket Marx Mihajlovszkij cikkeivel kapcsolatban írt „levelében" természetesen rögtön, méghozzá igen gúnyos formában visszautasította), majd ezeken a saját maga kitalálta igényeken rágódik, és végül miután pontosan idézi Engels gondolatait — pontosan azért, mert ez alkalommal idézi, és nem a saját szavaival mondja el őket —, hogy ti. a politikai gazdaságtant, ahogy a materialisták felfogják, „még meg kell alkotni", hogy „minden, amit (ez a tudomány) eddig adott", a tőkés társadalom történetére szorítkozik —, azt a következtetést vonja le, hogy „ezek a szavak nagyon leszűkítik a gazdasági materializmus hatáskörét"! Milyen határtalan naivitás vagy határtalan önhittség kell ahhoz, hogy valaki arra számítson, hogy ezeket a trükköket nem fogják észrevenni! Előbb meghamisította Marxot, azután saját hazugságain rágódott, majd a pontos gondolatokat idézte, s most van mersze kijelenteni, hogy ezek a gondolatok leszűkítik a gazdasági materializmus hatáskörét!

Hogy Mihajlovszkij úrnak ez a rágódása milyen fajtájú és mi-

nőségű, azt a következő példa mutatja: „Marx sehol sem indokolja meg őket” — ti. a gazdasági materializmus elméletének alapjait — mondja Mihajlovszkij úr. „Igaz, Marx Engelsszel együtt tervbe vette egy filozófiatörténeti és történetfilozófiai jellegű mű megírását, sőt meg is írta (1845—1846-ban) ezt a művet de ez nyomtatásban sohasem jelent meg. Engels azt mondja: »Az elkészült rész a történelem materialista felfogásának kifejtéséből áll. Ez a fejtegetés csak azt mutatja, milyen hiányosak voltak még akkor ismereteink a gazdaságtörténet terén.« Tehát — vonja le Mihajlovszkij úr a következtetést — a »tudományos szocializmusnak« és a gazdasági materializmus elméletének fő pontjait oly időben fedezték fel és fejtették ki ezután a »Kiáltvány«-ban, amikor, az egyik szerző saját beismerése szerint, az ilyen vállalkozáshoz szükséges ismereteik még gyengék voltak.”

Ugye, kedves ez a kritika! Engels azt mondja, hogy ismereteik hiányosak voltak a „gazdaságtörténet” terén, és ezért nem nyomtatták ki művüket, amely „általános” történetfilozófiai jellegű volt. Mihajlovszkij úr ezt úgy magyarázza félre, hogy ismereteik „az olyan vállalkozáshoz” voltak gyengék, mint a „tudományos szocializmus fő pontjainak” kidolgozása, vagyis a *burzsoá* rend tudományos bírálatához, amelyet már a „Kiáltvány”ban megtalálunk. Vagy, vagy: vagy nem tudja Mihajlovszkij úr megérteni, mi a különbség az egész történelemfilozófia felölelésére irányuló kísérlet és a burzsoá rendszer tudományos megmagyarázására irányuló kísérlet között, vagy pedig azt hiszi, hogy Marx és Engels nem rendelkezett elengedő ismerettel a politikai gazdaságtan bírálatához. Ez utóbbi esetben nagy kegyetlenség részéről, hogy nem mondja el nekünk gondolatait arról, hogy miben látja Marx és Engels ismereteinek hiányait, s nem ismertet meg bennünket javításaival és kiegészítéseivel. Marx és Engels elhatározása, hogy történetfilozófiai munkájukat nem hozzák nyilvánosságra, s minden erejüket egyetlen társadalmi szervezet tudományos elemzésére fordítják, csak a legnagyobb fokú tudományos lelkiismeretről tanúskodik. Mihajlovszkij úr elhatározása, hogy azon rágódjék, hogy lám, Marx és Engels kifejtették nézeteiket, noha maguk is tudatában voltak annak, hogy ismereteik elégtelenek a nézetek kidolgozásához,

csak az ő vitamódszereit jellemzi, amelyek sem szellemről, sem tisztességérzetről nem tanúskodnak.

Egy másik példa: „A gazdasági materializmusnak mint történetelméletnek megalapozására többet tett Marx alteregója, Engels — mondja Mihajlovszkij úr. — Neki egy külön történelmi műve van: »A család, a magántulajdon és az állam eredete, kapcsolódva (im Anschluss) Morgan nézeteihez«. Ez az »Anschluss« rendkívül figyelemre méltó. Az amerikai Morgan könyve sok évvel később jelent meg, mint Marxnak és Engelsnek azok a munkái, amelyekben tőle teljesen függetlenül kifejtették a gazdasági materializmus alapelveit." — És lám, úgymond, „a gazdasági materialisták csatlakoztak" e könyvhöz, és ezenfelül, minthogy a történelem előtti időkben nem volt osztályharc, a materialista történelemfelfogás formuláját akként „javították", hogy az anyagi javak termelése mellett döntő mozzanat magának az embernek a termelése, vagyis a gyermektermelés, amely az őskorban, amikor a munka termelékenysége még igen fejletlen volt, elsőrangú szerepet játszott.

„Morgan nagy érdeme — mondja Engels —, hogy az észak-amerikai indiánok nemzetségi kötelékeiben megtalálta a kulcsot a legrégibb görög, római és német történelem legfontosabb, eddig meg nem oldott talányaihoz."

„Tehát — jelenti ki ezzel kapcsolatban Mihajlovszkij úr — a negyvenes évek végén felfedezték és kihirdették a történelemnek egészen új, materialista és valóban tudományos felfogását, amely a történelemtudományban ugyanazt a szerepet játszotta, mint Darwin elmélete a modern természettudományban." Ámde ezt a felfogást — ismétli azután még egyszer Mihajlovszkij úr — sohasem alapozták meg tudományosan. „Nemcsak nem ellenőrizték nagy és különféle tényanyag alapján" („A tőke" — „nem megfelelő" munka: ott csak tények és lelkiismeretes kutatások vannak!) „de meg sem okolták eléggé, még csak más filozófiatörténeti rendszerek bírálata és kizárása útján sem". Engels könyve — „Herrn E. Dührings Umwälzung der Wissenschaft" — nem egyéb „odavetett szellemes vázlatoknál", és Mihajlovszkij úr ezért lehetségesnek tartja, hogy teljesen mellőzze azon lényeges kérdések tömegét, amelyeket ez a mű érint, jóllehet ezek a „szellemes vázlatok" nagyon szellemesen bizonyítják azoknak a szociológiáknak a tartalmatlanságát, amelyek

„utópiákkal kezdik": jóllehet ez a mű tüzetes bírálatát tartalmazza annak az „erőszakelméletnek", amely szerint a gazdasági rendszereket a politikai és jogi rendszerek határozzák meg, s amelyet oly buzgón hirdetnek a „Russzkoje Bogatsztvo"-beli publicista urak. Persze sokkal könnyebb egy műről néhány semmitmondó frázist odavetni, mint komolyan tárgyalni akár csak egyetlenegy kérdést is, amelyet ez a mű materialista módon megoldott: emellett ez még veszéllyel sem jár, minthogy a cenzúra e könyv fordításának közlését valószínűleg sohasem fogja átengedni, s Mihajlovszkij úr szellemesnek nevezheti anélkül, hogy ez szubjektív filozófiáját veszélyeztetné.

Még jellemzőbb és tanulságosabb (annak szemléltetésére, hogy azért van nyelve az embernek, hogy gondolatait elrejtse — vagy, hogy a gondolathiánynak a gondolat formáját adja) Marx „Tőké"-jéről adott véleménye. „Vannak »A tőké«-ben ragyogó, történelmi tartalmú lapok, *de* (ez a nagyszerű „de"! Ez már nem is „de", hanem az a híres „mais", amely franciáról lefordítva ezt jelenti: „az ember nem bújhat ki a bőréből") ezek már a könyv feladatánál fogva meghatározott történelmi időszakra vannak időzítve, s nemhogy alátámasztják az ökonómiai materializmus alaptételeit, hanem pusztán érintik a történelmi jelenségek egy bizonyos csoportjának gazdasági vonatkozásait." Más szóval, „A tőke" — amely csak a tőkés társadalom tanulmányozásának van szentelve, e társadalomnak és felépítményeinek materialista elemzését nyújtja „*de*" Mihajlovszkij úr jobbnak látja megkerülni ezt az elemzést: itt, ugyebár csak „egy" időszakról van szó, ő, Mihajlovszkij úr viszont valamennyi időszakot fel akarja ölelni, mégpedig úgy, hogy részleteiben ne szóljon egyikről sem. Érthető, hogy e cél elérésére — vagyis arra, hogy valamennyi időszakot felölelje, de lényegében ne érintse egyiket se — csak egy út van: a közhelyek meg a „ragyogó" és üres frázisok útja. És abban a művészetben, hogy miként kell valamit frázisokkal elintézni, Mihajlovszkij úrral senki sem veheti fel a versenyt. Kiderül, hogy alapjában véve Marx kutatásaival (részleteiben) nem érdemes foglalkozni, mégpedig azért, mert Marx „nemhogy alátámasztja a gazdasági materializmus alaptételeit, hanem pusztán érinti a történelmi jelenségek egy bizonyos csoportjának gazdasági vonatkozásait". Micsoda éleselméjűség! — „Nem támasztja alá", hanem „pusztán érinti"! —

Valóban, milyen egyszerű bármely kérdést frázissal elkenni! Például, ha Marx többször is kimutatja, hogyan szolgálnak az állampolgári egyenjogúságnak, a szerződés szabadságának és a jogállam más hasonló pillléreinek alapjául az árutermelők között fennálló viszonyok — mi ez? Alátámasztja ezzel Marx a materializmust, vagy „pusztán" érinti? Filozófusunk a rá jellemző szerénységgel tartózkodik attól, hogy érdemben válaszoljon, és „szellemes vázlataiból", a hangzatos és üresen kongó frázisokból, egyenesen levonja a következtetéseket.

„Érthető — így szól ez a következtetés —, hogy ennek az elméletnek a számára, amely a világtörténelem megmagyarázására tartott igényt, negyven évvel meghirdetése után a régi görög, római és germán történelem továbbra is megoldatlan talány maradt; és a kulcsot e talány megfejtéséhez olyan ember találta meg, aki először is teljesen távol állott a gazdasági materializmus elméletétől, semmit sem tudott róla, és másodszor, nem gazdasági tényező segítségével találta meg. Kissé mulatságosan hat ez a kifejezés: »magának az embernek a termelése«, vagyis a gyermektermelés, amelybe Engels azért kapaszkodik bele, hogy legalább szavakban megőrizze a kapcsolatot a gazdasági materializmus alapformulájával. Mindamellett kénytelen elismerni, hogy az emberiség élete sok évszázadon át nem e formula szerint alakult." Csakugyan nagyon „érthetően" vitatkozik ön, Mihajlovszkij úr! Az elmélet lényege az volt, hogy a történelem „megvilágítására" nem az ideológiai, hanem az anyagi társadalmi viszonyokban kell keresni az alapot. Ténybeli adatok hiányában ezt a módszert nem lehetett a legrégibb európai történelem néhány elsőrangú fontos jelenségének, például a nemzetségi szervezetnek az elemzésére alkalmazni, ennélfogva az talány is maradt. Ámde a gazdag anyag, amelyet Morgan Amerikában összegyűjtött, lehetővé teszi számára, hogy elemezze a nemzetségi szervezet lényegét, s ő arra a következtetésre jutott, hogy ennek a magyarázatát nem az ideológiai (például jogi vagy vallási) viszonyokban, hanem az anyagi viszonyokban kell keresni. Világos, hogy ez a tény a materialista módszer ragyogó igazolása — és semmi egyéb. Ha ármost Mihajlovszkij úr e tannak *szemére veti*, hogy először is, a legnehezebb történelmi talányokat olyan ember fejtette meg, aki „teljesen távol áll" a gazdasági materializmus elméletétől, akkor csak csodálkoz-

hatunk azon, hogy az emberek mennyire képtelenek megkülönböztetni azt, ami javukra szól, attól, ami a leghatározottabban megcáfolja őket. Másodszor, okoskodik filozófusunk, a gyermektermelés nem gazdasági tényező. De hol olvasta ön Marxnál vagy Engelsnél, hogy okvetlenül gazdasági materializmusról beszéltek? Amikor ők világnézetüket jellemezték, azt egyszerűen materializmusnak nevezték. Alapeszméjük (amelyet akár a fentebb közölt Marx-idézet is határozottan kifejez) az volt, hogy a társadalmi viszonyok anyagi és ideológiai viszonyokra oszlanak. Ez utóbbiak csupán felépítményét jelentik az előbbieknek, amelyek az ember akaratán és tudatán kívül, az ember létfenntartásra irányuló tevékenységének formájaként (eredményeként) alakulnak ki. A politikai és jogi formák magyarázatát — mondja Marx a fentebb közölt idézetben — az „anyagi életviszonyokban" kell keresni. Talán azt hiszi Mihajlovszkij úr, hogy a gyermektermelés tekintetében fennálló viszonyok az ideológiai viszonyokhoz tartoznak? Mihajlovszkij úr magyarázatai ezzel kapcsolatban annyira jellemzők, hogy érdemes foglalkozni velük. „Akárhogy forgatjuk is a gyermektermelés kérdését — mondja —, akárhogy törekszünk is közte és a gazdasági materializmus közt valamilyen, akár csak szóbeli összefüggést megállapitani, és bármennyire egybefonódik is a gyermektermelés a társadalmi élet jelenségeinek bonyolult hálózatában más jelenségekkel, többek közt a gazdaságiakkal is, ennek a termelésnek megvannak a maga fiziológiai és pszichikus gyökerei." (Csecsemőknek meséli ön, Mihajlovszkij úr, hogy a gyermektermelésnek fiziológiai gyökerei vannak!? Kinek akar lyukat beszélni a hasába?) „És ez arra emlékeztet bennünket, hogy a gazdasági materializmus teoretikusai nemcsak a történelemmel nincsenek tisztában, hanem a pszichológiával sem. Kétségtelen, hogy a nemzetségi kötelékek a civilizált országok történetében elvesztették jelentőségüket, de aligha mondható ez el ilyen határozottan a közvetlen nemi és családi kötelékekről. Természetes, hogy ezek a kötelékek erősen módosultak a mind bonyolultabbá váló élet hatására általában, de némi dialektikai ügyességgel be lehetne bizonyítani, hogy nemcsak a jogi, hanem maguk a gazdasági viszonyok is felépítményét jelentik a nemi és családi viszonyoknak. Nem szándékozunk ezzel bővebben foglal-

kozni, de mégis rámutatunk például az örökösödés intézményére."

Filozófusunknak végre sikerült kijutnia az üres frázisok köréből[1], s áttérnie a tényekre, a meghatározott, ellenőrizhető tényekre, amelyeknél már nem lehet olyan könnyen „mellébeszélni". Vegyük hát szemügyre, hogyan bizonyítja be Marx-kritikusunk, hogy az örökösödés intézménye a nemi és családi viszonyok felépítménye. „Örökbe — így okoskodik Mihajlovszkij úr — a gazdasági termelés termékeit szokták hagyni („A gazdasági termelés termékeit"!! Milyen művelt! Milyen hangzatos és milyen választékos nyelv!), s magát az örökösödési intézményt bizonyos fokig a gazdasági konkurrencia ténye határozza meg. De először, örökbe hagynak nem anyagi értékeket is — gondoskodnak például arról, hogy a gyermekeket apáik szellemében neveljék". Tehát a gyermeknevelés az örökösödés intézményéhez tartozik! Az oroszországi polgári törvényekben például van egy olyan cikkely, amely szerint „a szülőknek arra kell törekedniük, hogy az otthoni neveléssel fejlesszék gyermekeik erkölcsét és előmozdítsák a kormány céljait". Talán csak nem ezt nevezi filozófusunk az örökösödés intézményének? — „és másodszor — még ha kizárólagosan gazdasági téren maradunk is — mint ahogy az örökösödés intézménye nem képzelhető el a termelés termékei nélkül, amelyeket örökbe hagynak, éppen úgy nem képzelhető el a »gyermektermelés« termékei és a hozzájuk közvetlenül csatlakozó bonyolult és megfeszített pszichikum nélkül". (Figyeljünk csak a nyelvezetre: a bonyolult pszichikum „csatlakozik" a gyermektermelés termékeihez! Ez aztán gyönyörű!) Az örökösödés intézménye tehát azért felépítménye a családi és nemi viszonyoknak, mert örökösödés nem képzelhető el gyermektermelés nélkül! Hiszen ez valósággal Amerika felfedezése! Eddig mindenki úgy tudta, hogy a gyermektermelés éppoly kevéssé magyarázhatja meg az örökö-

[1] Hogyan is nevezhetnők másként az ilyen eljárást, amikor a materialistákat azzal vádolja valaki, hogy nincsenek tisztában a történelemmel, s ugyanakkor a különböző történelmi kérdések nagyszámú materialista magyarázata közül, amelyeket a materialisták szolgáltattak, *a szó szoros értelmében egyetlenegyet sem* próbál elemezni? Vagy amikor azt mondja, hogy ezt ugyan be lehetne bizonyítani, de mi ezzel nem akarunk foglalkozni?

södés intézményét, mint a táplálkozás szüksége a tulajdon intézményét. Eddig mindenki úgy gondolta, hogy ha például Oroszországban a szolgálati birtokrendszer virágzása korában a földet nem hagyhatták örökbe (minthogy csak feltételes tulajdonnak tekintették), ennek magyarázatát az akkori társadalmi szervezet sajátosságaiban kell keresni. Úgy látszik, Mihajlovszkij úr szerint a dolognak egyszerűen az a magyarázata, hogy az a pszichikum, amely az akkori földesúr gyermektermelésének termékeihez csatlakozott, nem volt eléggé bonyolult.

Kapard meg a „népbarátot" — mondhatnók az ismert szállóigét módosítva —, és megtalálod a burzsoát. Valóban, mi más értelme lehet Mihajlovszkij úr ezen elmélkedéseinek az örökösödés intézménye és a gyermeknevelés, a gyermektermelés pszichikuma stb. közti összefüggésre vonatkozólag, ha nem az, hogy az örökösödés intézménye éppen olyan örök, szükségszerű és szent, mint a gyermeknevelés! Igaz ugyan, hogy Mihajlovszkij úr iparkodott kibúvót biztosítani magának, amikor kijelentette: „az örökösödés intézményét bizonyos fokig a gazdasági konkurrencia ténye határozza meg", de hiszen ez csak kísérlet arra, hogy kitérjen a határozott válasz elől, mégpedig alkalmatlan eszközökkel végrehajtott kísérlet. Hogyan vehetjük tudomásul ezt a megjegyzést, ha egy szót se szól arról, milyen „bizonyos fokig" függ az örökösödés a konkurrenciától? ha egyáltalán nem tisztázza, hogy mivel magyarázható tulajdonképpen ez az összefüggés a konkurrencia és az örökösödés intézménye között? Valójában az örökösödés intézménye már *feltételezi* a magántulajdont, ez utóbbi pedig csak a csere megjelenése után jön létre. Alapját a társadalmi munkának már keletkezőben levő specializálódása és a termékek piacra bocsátása alkotja. Amíg például az indiánok ősközösségének valamennyi tagja közösen állított elő minden terméket, amire szükségük volt, addig magántulajdon sem lehetett. Amikor azonban a munkamegosztás behatolt a közösségbe, s ennek tagjai külön-külön kezdtek foglalkozni bizonyos cikkek termelésével, amelyeket azután eladtak a piacon, akkor az árutermelőknek ez az anyagi elkülönültsége a magántulajdon intézményében fejeződött ki. Mind a magántulajdon, mind az örökösödés olyan társadalmi viszonyok kategóriája, amikor már elkülönült kis (monogám) családok alakultak

ki, és fejlődésnek indult a csere. Mihajlovszkij úr példája éppen az ellenkezőjét bizonyítja annak, amit be akart bizonyítani.

Még egy helyet találunk Mihajlovszkij úrnál, ahol tényekre utal — s ez megint gyöngyszem a javából! „Ami a nemzetségi kötelékeket illeti — folytatja Mihajlovszkij úr a materializmus helyesbítését —, ezek a civilizált népek történetében elhalványultak, részben csakugyan a termelési formák hatására" (megint egy kibúvó, csak még nyilvánvalóbb. Miféle termelési formák? Üres frázis!), „részben azonban feloldódtak saját folytatásukban és általánosításukban — a nemzeti kötelékekben". Eszerint a nemzeti kötelékek a nemzetségi kötelékek folytatásai és általánosításai! Mihajlovszkij úr nyilvánvalóan abból a gyermekmeséből veszi társadalomtörténeti elképzeléseit, amelyet a gimnazistáknak tanítanak. A társadalom története — **e szerint** az elavult tanítás szerint — abban áll, hogy kezdetben volt a család, minden társadalom sejtje[2], aztán — úgymond — a család törzzsé, a törzs pedig állammá terebélyesedett. Az, hogy Mihajlovszkij úr ezt a gyerekes badarságot fontoskodó képpel szajkózza, minden egyébtől eltekintve csak arról tanúskodik, hogy a leghalványabb sejtelme sincs akár csak az orosz történelem menetéről. Az ősi Oroszországgal kapcsolatban még beszélhetünk nemzetségi szervezetről, de kétségtelen, hogy a középkorban, a moszkvai állam korában ezek a nemzetségi kötelékek már nem voltak meg, vagyis az állam egyáltalán nem nemzetségi szövetségeken, hanem területi szövetségeken alapult: a földesurak és a kolostorok különböző helyekről szedtek össze parasztokat, s az ily módon alakult közösségek merőben területi szövetségek voltak. De nemzeti kötelékekről a szó tulajdonképpeni értelmében akkoriban aligha lehetett szó: az állam egyes „tartományokra" sőt részben fejedelemségekre bomlott, amelyek megtartották egykori önkormányzatuk eleven nyomait, közigazgatásuk sajátosságait, néha saját csapataikat (az egyes bojárok saját csapataikkal vonultak hadba), saját vámhatáraikat stb. Csak az orosz történelem újkorát (körülbelül a XVII. századtól) jellemzi e területek, tartományok és fejedelemségek

[2] Ez merőben polgári gondolat: a szétforgácsolt, kis családok csak a polgári rend idején váltak uralkodó formává; a történelem előtti időkben nyomuk sem volt. Semmi sem jellemzőbb a burzsoára, mint az, hogy a mai rend jellegzetességeit átviszi minden korra és népre.

tényleges egybeolvadása. Ezt az egybeolvadást nem a nemzetségi kötelékek idézték elő, tisztelt Mihajlovszkij úr. sőt még a folytatásuk és általánosításuk sem: ezt az egyes területek közti csere erősödése, a fokozatosan növekvő áruforgalom, a kis helyi piacok országos orosz piacban való összpontosulása idézte elő. Minthogy pedig ennek a folyamatnak vezetői és urai a kapitalista kereskedők voltak, a nemzeti kötelékek megteremtése nem volt egyéb, mint a polgári kötelékek megteremtése. Mihajlovszkij úr mindkét esetben, mikor tényekre utalt, csak maga alatt vágta a fát, és nem adott nekünk egyebet, mint polgári közhelyek iskolapéldáit — *közhelyekét* azért, mert az örökösödés intézményét a gyermektermeléssel és annak pszichikumával, a nemzetséget pedig — a nemzetségi kötelékekkel magyarázta; *polgári* közhelyekét — mert egy bizonyos (a cserén alapuló) társadalomalakulat kategóriáit és felépítményeit éppoly általánosnak és örök érvényűnek vette, mint a gyermeknevelést és a „közvetlen" nemi kötelékeket.

A legnagyobb mértékben jellemző itt, hogy mihelyt szubjektív filozófusunk a frázisokról megpróbált áttérni a konkrét, tényeken alapuló megállapításokra — máris nyakig ült a pocsolyában. És úgy látszik pompásan érzi magát ebben a nem éppen tiszta helyzetben: üldögél szépen, tetszeleg magának, és fröcsköli a sarat maga körül. Amikor például meg akarja cáfolni azt a tételt, hogy a történelem az osztályharc eseményeinek sorozata, miután nagyképűen kijelentette, hogy ez „szélsőség", ezt mondja: „A Marx alapította nemzetközi munkásszövetség, amelyet az osztályharc céljaira szerveztek, nem akadályozta meg a francia és a német munkásokat abban, hogy egymást mészárolják és tönkretegyék", ami szerinte azt bizonyítja, hogy a materializmus nem számolt le „a nemzeti önzés és a nemzeti gyűlölködés démonával". Ez az állítás azt bizonyítja, hogy a kritikus egyáltalán nem értette meg azt a tényt, hogy ennek a gyűlöletnek legfőbb alapját a kereskedelmi és ipari burzsoáziának nagyon is reális érdekei alkotják, s hogy amikor a nemzeti érzésről mint önálló tényezőről beszélnek, csak elkenik a dolog lényegét. Egyébként már láttuk, milyen szellemes elképzelése van filozófusunknak a nemzetiségről. Mihajlovszkij úr csak burenyini gúnnyal képes említeni az Internacionálét: „Marx a feje a nemzetközi munkásszövetségnek, amely felbomlott ugyan, de

állítólag fel fog támadni." Persze érthető, hogy csak gúnyolódni tudnak az Internacionálén azok, akik a nemzetközi szolidaritás nec plus ultráját az „igazságos" csere rendszerében látják, amit a „Russzkoje Bogatsztvo" 2. számában a belpolitikai rovatvezető nyárspolgári laposággal és szószátyár módon fejteget, s nem értik meg, hogy a csere, az igazságos is meg a nem igazságos is, mindig féltételezi és magában foglalja a burzsoázia uralmát, s hogy a cserén alapuló gazdasági szervezet megsemmisítése nélkül a nemzetközi konflikusok megszüntetése lehetetlen. Érthető, hogy Mihajlovszkij úrnak sehogy sem fér a fejébe az az egyszerű igazság, hogy a nemzeti gyűlölködés ellen nincs más harci eszköz, mint az elnyomottak osztályának szervezése és tömörítése az elnyomó osztály elleni harcra minden egyes országban, mint az ilyen nemzeti munkásszervezetek egyesítése egyetlen nemzetközi munkáshadsereggé, amely harcol a nemzetközi tőke ellen. Ami pedig azt illeti, hogy az Internacionálé nem akadályozta meg a munkásokat egymás mészárlásában, elég emlékeztetnünk Mihajlovszkij urat a Kommün eseményeire, amelyek megmutatták, hogy a valóságban milyen magatartást tanúsít a szervezett proletariátus a hadviselő uralkodó osztályokkal szemben.

Ami Mihajlovszkij úrnak ebben az egész vitájában különösen felháborító, az éppen az, hogy milyen módszereket alkalmaz. Ha elégedetlen az Internacionálé taktikájával, ha nem ért egyet azokkal az eszmékkel, amelyek jegyében az európai munkások szervezkednek — legalább egyenesen és nyíltan bírálná őket, s kifejtené saját felfogását a célszerűbb taktikáról, a helyesebb nézetekről. De ő semmiféle határozott, világos ellenvetést nem tesz, s csak úgy imitt-amott beleveti frázisainak dagadó tengerébe az értelmetlen csipkelődéseket. Hát hogyne neveznők ezt sárral való fröcskölésnek? Különösen, ha figyelembe vesszük, hogy az Internacionálé eszméit és taktikáját Oroszországban engedik legálisan védeni. Ugyanilyen módszerekkel él Mihajlovszkij úr akkor is, amikor az orosz marxistákkal vitatkozik: nem fárasztja magát egyik vagy másik tételük lelkiismeretes és pontos megformulázásával, hogy azután egyenes és határozott bírálatot gyakorolhasson felettük, hanem inkább a marxista érvelés hallomásból ismert töredékeibe kapaszkodik bele, és meghamisítja őket. Ítéljen maga az olvasó: „Marx sokkal okosabb és

sokkal műveltebb volt, semhogy azt gondolta volna, hogy éppen ő fedezte fel a társadalmi jelenségek szükségszerűségének és törvényszerűségének eszméjét... Az alacsonyabb fokokon (a marxista létrán)[3] nem tudják" (ti. azt, hogy „a történelmi szükségszerűség eszméje nem újdonság, amelyet Marx talált vagy fedezett fel, hanem régóta megállapított igazság") „vagy legalábbis csak homályosan sejtik, hogy századokon át mennyi szellemi erőt és energiát fordítottak ennek az igazságnak a megállapítására."

Érthető, hogy az efféle kijelentések valóban hatást gyakorolhatnak olyan közönségre, amely most hall először a marxizmusról, s ennél a közönségnél a kritikus könnyen elérheti célját: torzíthat, akrobata mutatványokat rendezhet és „diadalmaskodhat" (amint mondják, így beszélnek Mihajlovszkij úr cikkeiről a „Russzkoje Bogatsztvo" munkatársai). Mindenki, aki Marxot csak némileg is ismeri, rögtön meglátja, hogy milyen hazug és felfújt módszerek ezek. Ha az ember nem ért is egyet Marxszal, azt nem vitathatja el, hogy a legteljesebb határozottsággal fogalmazta meg azokat a nézeteit, amelyek a korábbi szocialisták nézeteihez viszonyítva *újdonságot* jelentettek. Az újdonság abban rejlett, hogy míg a korábbi szocialisták nézeteik megokolására elégnek tartották, ha megmutatták, mennyire el vannak nyomva a tömegek a fennálló rendszerben, ha megmutatták az olyan rend előnyeit, amelyben mindenki azt kapná, amit maga előállított, ha megmutatták, hogy ez az eszményi rend megfelel az „emberi természetnek", az ésszerű, erkölcsös élet fogalmának stb., Marx úgy vélte, hogy nem lehet beérni ilyen szocializmussal.

Lenin Összes művei. 1. köt.
Kossuth Könyvkiadó 1964. 129—143. old.

[3] Ezzel az értelmetlen kifejezéssel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy Mihajlovszkij úr különválasztja Marxot (aki sokkal okosabb és sokkal műveltebb, semhogy kritikusunk ezt vagy azt a tételét egyenesen és nyíltan bírálhatná), aztán Engels következik („nem olyan alkotó elme"), majd később többé-kevésbé önálló emberek jutnak sorra, mint Kautsky, és a sor végére marad a többi marxista. Miféle komoly értelme lehet ennek az osztályozásnak? Ha a kritikus nincs megelégedve Marx népszerűsítőivel — ki akadályozza abban, hogy Marx szellemében kijavítsa őket? De semmi effélét nem tesz. Nyilván szellemeskedni akart, de csak laposságokat mondott.

J. DAVIDOV

MUNKA ÉS SZABADSÁG

TERMÉSZET ÉS TÁRSADALOM

Az eddigiekben arra a következtetésre jutottunk, hogy a fatalisták és voluntaristák perében a történelemnek kell igazságot tennie. Az emberi társadalom *keletkezésének* története kell hogy megmutassa, melyik volt az „elsődleges": az ok-ember vagy az okozat-ember. Az emberiség *ezt követő fejlődésének* története viszont azt kell hogy feltárja: miképpen valósult meg az alkotó ember és alkotott ember „kölcsönhatása", miként valósult meg konkrétan az ok „átalakulása" okozattá és viszont. Csak az emberi társadalom valóságos fejlődéstörténete lehet segítségünkre az emberi lényeg „természetének" és az emberi szabadság „lényegének" feltárásában. Ha így vetjük fel a kérdést, a szabadság „eredetének" problémája az ember valóságos keletkezéstörténetének — vagyis az ember állat-ősének „emberré mint olyanná" válása történetének — problémájává alakul át. Ez egyszersmind a kialakuló embernek a „tisztán biológiai" törvényszerűségek uralma alól, „a természet mint olyan" uralma alól való kiszabadulásának története lesz.

De melyik „ponton" kezdődött meg állat-ősünk emberré való átalakulása? Azzal a pillanattal kezdődött vajon, amikor megjelent nála (jóllehet nem tudni honnan) a logikai gondolkodás képessége? Vagy talán az „erkölcsi öntudat", az „erkölcsi antinómiák" teljesen önálló megoldására való hajlam keletkezésének pillanatával? Vagy esetleg az esztétikai alkotás képességének kialakulása volt az a bizonyos pont?

Az itt felvázolt (és a filozófiában, a társadalmi és politikai elméletekben mindmáig használatos) kérdésfelvetések közös sajátossága egy bosszantó „logikai pontatlanság". Az ember keletkezésének, kialakulásának problémáját kívánják megoldani, de a keletkezés kezdőpontjának azt a pillanatot veszik, amikor állatősünk *már emberré vált.* Hiszen mind a logikai gondolkodás képessége, mind az erkölcsi öntudat, mind az esztétikai képesség már teljesen kialakult — *emberré vált* — *embert* feltételez.

Következésképpen, az ilyen „kérdésfeltevések" gyakorlatilag magát a kérdést szüntetik meg.

Ha valóban komolyan közeledünk az ember eredetének kérdéséhez, akkor azt a pillanatot kell kiindulópontnak vennünk, amikor az ember állat-őse *nem volt ember*. Ezután azt kell nyomon követnünk, hogy állat-ősünk létének milyen *természetes* szerkezeti változásai vezettek oda, hogy „kiszakadt" az állatvilágból — valamiben megszűnt állat lenni a szó szoros értelmében, ha még nem is tett szert egyetlen specifikusan emberi vonásra sem. Végül azt kell elemezni, hogy eme „már nem állat és még nem ember" létezési módjának milyen törvényszerű sajátosságai tették saját — „természetes" — fejlődését szükségképpen emberré válásának folyamatává. Csak ez a kérdésfeltevés óv meg bennünket mind a probléma önkényes „kivégzésétől", mind pedig a teleologizmustól, attól, hogy a folyamat objektív *eredményét* tudatosan vagy nem tudatosan átvigyük a folyamat *alapjába és kezdetébe*, átalakítsuk az egész folyamat kezdettől fogva meglevő impulzusává és mozgató okává.

Itt tehát az a lényeg, hogy ne tételezzünk fel állat-ősünknél egyetlen specifikusan emberi tulajdonságot sem, hanem egyszerűen azt elemezzük, milyen „természetes" változások játszódtak le ama „tisztán természeti" lény életében, amely állatősünk volt. És a hangsúlyt nem annyira arra kell helyeznünk, hogy elhamarkodott módon utaljunk életének azokra a jelenségeire, amelyek „közelebb vitték" az emberhez, hanem inkább azokra a (nem mindig és nem okvetlenül az emberihez „hasonló") momentumokra, amelyek „távolabb vitték" az állatvilág többi tagjától.

Ez voltaképpen pontosan az a megközelítésmód, amelynek alkalmazásával az emberré válás „empirikus történelmének" vizsgálatára törekednek az olyan tudományok, mint a régészet, az antropológia, az őstársadalom története. E tudományok adatai szerint az egyes egyének tulajdonságai és képességei azon természetes érintkezési módokból adódóan keletkeztek és fejlődtek, amelyekben az ősnyáj, az őshorda és a többi történetileg változó „természetes közösségek" tagjai éltek. Az összes szociális adottságok először a „természetes közösség" mint egész tulajdonságai és adottságai fejlődtek ki, s csak azután váltak egyes tagjai tulajdonságaivá és adottságaivá.

Mielőtt megjelentek az etikai tudat, az esztétikai és logikai képességek első felvillanásai, állat-őseink hosszú évezredekig éltek az „értelmetlen" (a logikai gondolkodás hiányának értelmében) és „aesztétikus" (az esztétikai képesség teljes hiányának értelmében) ősi érintkezési formák között úgy, hogy rendelkeztek már bizonyos szerszámkészítési képességgel. E szerszámok természetesen rendkívül kezdetlegesek voltak. Ámde éppen ezek termelésének a közösség által kifejlesztett és a közösségben mint egészben megtestesülő képessége lett azon első — és döntő! — kritérium, amely az ember félig állati őseinek nyáját az állatvilág összes többi tagjától megkülönböztette, mégpedig magában a valóságban különböztette meg. Éppen ez az aktus volt a kialakuló emberiség legelső — tisztán emberi — aktusa, jóllehet az ősnyáj egyetlen konkrét tagját sem tette még emberré.

„Az embereket az állatoktól megkülönböztethetjük a tudattal, a vallással vagy amivel akarjuk. Ők maguk akkor kezdik magukat az állatoktól megkülönböztetni, amikor *termelni* kezdik létfenntartási eszközeiket."[1]

Az „ősi termelésnek" hosszú évezredeken keresztül sajátossága volt az, hogy az őshorda által megvalósított munkafolyamat egyetlen résztvevője sem rendelkezett még sem logikai, sem erkölcsi, sem bármily más tudattal. Éppen ezért az ősi munka nem úgy festett, hogy az ember először tudatában vagy papíron megalkotta az elkészítendő tárgy tervét, „eszmei képét", aztán pedig e tudatosított célhoz megszabta cselekvéseinek módját és jellegét. Ha elfogadjuk azt a (hegeli idealizmus ellen irányuló) lenini tételt, hogy „az ember gyakorlata, milliárd és milliárd esetben ismétlődve, logikai alakzatokként rögzítődik az ember tudatában"[2], akkor következetesnek kell lennünk, és fel kell tételeznünk a *már emberi* gyakorlat eléggé hosszú időszakát, jóllehet e gyakorlat egyetlen részvevője *sem rendelkezett még logikai tudattal.* Nos, éppen ez áll az őshordára.

Annak tudatosulása, hogy mit és miért tesz az „ember", évezredekkel később jelent meg. Addig az, amit a tevékenység tudatosult céljának, eszmei tervének nevezünk, az ősi horda mint egész természetesen kialakult és ösztönös jellegű együttlétezé-

[1] *Marx—Engels* Művei. 3. köt. Budapest 1960. 23. old.

[2] *Lenin* Művei. 38. köt. Budapest 1961. 201. old.

si módjának „tisztán tárgyi” formájában jelent meg. Az első szerszámok termelése az őshordának mint egésznek éppoly természetes (és persze nem tudatos) funkciója volt, mint a kollektív gondoskodás az utódlásról, a „faj” fennmaradásáról.

És egyebek közt éppen azért, mert a munkaeszközt nem az elkülönült egyén, hanem a hordának a hordában teljesen feloldódott tagja termelte, termelte pedig a hordán belül már adott „kölcsönös tevékenységcsere” feltételei között és együttes akciók végrehajtása során — az eszköz létrehozásának és használatának módja különvált magától az eszköztől, és a horda kollektív tevékenységében „rögzítődött”. Éppen ez az, amiért az eszköz valóságos munkaeszközként funkcionált, eltérően mondjuk a majom által a szükséghez képest felhasznált bottól. Az eszköz a hordában az együttes tevékenység „természtadta” szervévé, e tevékenység egyre nélkülözhetetlenebb láncszemévé vált. A hordán belüli kölcsönös tevékenységcsere folyamatában nélkülözhetetlen láncszemként funkcionáló eszköz a horda mint egész tevékenységmódjában, a hordatagok közötti valóságos viszony struktúrájában „örökítődött meg”. Készítésének és használatának módja különvált az eszköz „mulandó” burkától, és nemzedékről nemzedékre hagyományozódva, saját (viszonylag önálló) létezésre tett szert.

Következésképpen a döntő körülmény, amely az ősembernyájat a többi állatnyájtól elválasztotta, az volt, hogy e nyájnak „természetes” funkciója volt a tagjai közötti „kölcsönös tevékenységcsere”, amely a többi nyájnál hiányzott. Először is, ez a körülmény már önmagában is sajátos „kooperációvá” — vagyis az első termelőerővé — változtatta az ősnyájat. Másodszor — mint „természetes kooperáció” — e nyáj bizonyult ama rendkívül kedvező környezetnek, amelyben az alkalomszerűen használt bot, illetve kő a termelőtevékenységet végző társadalomtest rendszeresen regenerált „természetes szervévé”, a szó szoros értelmében munkaeszközzé változott.

Mindez az őshordát az anyagi lét sajátos formájává — „szociális”, „társadalmi létté” — változtatta. Az anyagi lét új formájának kezdettől fogva meglevő „aktivitása”, amely a kialakuló emberi társadalomnak óriási előnyt adott az állatvilággal szemben, abból a látszólag jelentéktelen körülményből fakadt, hogy mondjuk húsz hordatag „kölcsönös tevékenységcseréje” („ter-

mészetes kooperációja") — sokkalta nagyobb termelőerőt adott, mint húsz hordatag külön-külön vett termelőerőinek összege. Ez még abban az esetben is így volt, ha az említett „húsz" a saját kezén, lábán, fogain kívül semmiféle munkaeszközt nem használt.

Az eszközkészítés képessége — vagyis az ember izomerejétől különböző „természeti erők" felhasználásának képessége —, amely e „természetes kooperáció" *alapján* jött létre, beláthatatlan perspektívát nyitott meg a kialakuló emberiség jövőbeni fejlődése előtt.

Tehát az ember legelső jellemzője az anyagi termelőmunka volt, amely kezdettől fogva úgy jelent meg, mint „egyszerű" (ha úgy tetszik: legegyszerűbb) kooperáció, mint az ősi nyáj (vagy horda) tagjai közötti kölcsönös tevékenységcsere. Ez a „tevékenységcsere" még öntudatlanul megy végbe: egyszerűen azért, mert nélkülözhetetlen mozzanata az őshorda, a „természeti" test funkcionálásának, élettevékenységének. És a „természetes" tevékenységcsere struktúrája pontosan reprodukálja e „test" természetes struktúráját. E „test" kezdettől fogva olyan organizmus volt, amelyben a tagjai — és önmaga mint egész — élettevékenységének normális fenntartásához szükséges anyagi tárgyak termelése egyszersmind tagjai egymás közti érintkezési módjának termelése volt. Ennek az érintkezési módnak a termelése eredetileg nem különbözött az anyagi tárgyak termelésétől, maga pedig lényegében a legelső termelőerő volt az őshordában. Az adott esetre teljes mértékben érvényes, amit Marx az egyszerű kooperációról mond: „Nemcsak az egyéni termelőerőnek a kooperáció révén való fokozásáról van itt szó, hanem egy olyan termelőerő teremtéséről is, amelynek önmagában tömegerőnek kell lennie."[3]

Az egyszerű bot és az egyszerű kő, amelyet addig a majmok esetről esetre használtak, ezen az érintkezési módon belül vált első ízben munkaeszközzé, minthogy első ízben vált lehetővé, hogy az egyik élőlény a másiknak átadja (a hordatagok együttes tevékenysége során) a bot használatának módját. Ezzel együtt első ízben vált lehetővé a munka nem mint bottal, illetve kővel végzett egyszerű „művelet", hanem mint ezeknek másik bot,

[3] *Marx:* A tőke. I. köt. Budapest 1967. 306. old.

illetve kő meghatározott megmunkálására való felhasználása. Az érintkezési módban rögzítődő tevékenységi mód határtalan lehetőségeket nyitott az eszközkészítési tapasztalatok felhalmozására és ezeknek egyik eszközről a másikra való átvitelére.

Ily módon fokozatosan, lépésről lépésre létrejött egy új szükségszerűség, a szociális szükségszerűség, az anyagi termelés folyamatában — és magából ebből a folyamatból — keletkező kapcsolat szükségszerűsége. Kegyetlen szükségszerűség volt ez. Aligha tette „szabaddá" félmajom ősünket a szomszéd majomcsapathoz tartozó közeli rokonánál. Sőt, inkább ellenkezőleg: a leküzdhetetlen természeti függéseket a kialakuló társadalmi kapcsolatok megsokszorozták. Egészében azonban a kialakuló társadalom már kezdett szert tenni bizonyos szabadságvonásokra az állatvilághoz képest. E szabadságvonások hordozója éppen a munka volt, ha azok a rész-jellemzői, amelyeket az emberi fejlődés későbbi szakaszain nyert, az őshordában nem is voltak meg, hiszen a munkát a horda mint egész végezte, és olyan munkafolyamat volt, ami szinte egyáltalán nem tagolódott külön láncszemekre; jellemzőit egészében véve csak a teljes hordánál találhatjuk meg.

*

A munka az egyetlen és alapvető, ami az emberiség mint egész számára a szabadságot biztosítja. És ez teszi először lehetővé a szabadság kérdésének felvetését.

Marx a „Gazdasági-filozófiai kéziratok"-ban a következő vonásokat említi, mint amelyek megkülönböztetik az emberi munkát az állat tevékenységétől:

1. Az állat csak azt termeli, amire közvetlenül a maga vagy kicsinye részére szüksége van, más szóval egyoldalúan termel; az ember ezzel szemben egyetemesen termel.

2. Az állat csak a közvetlen fizikai szükséglet uralma alatt termel. Az ember e szükséglettől szabadon is termel. Sőt mi több, akkor termel csak igazán, ha szabad attól.

3. Az állat csak önmagát termeli; az ember termelőtevékenységében az egész természetet újratermeli.

4. Az állat terméke közvetlenül fizikai testéhez tartozik, az ember szabadon lép szembe termékével.

5. Az állat csak ama speciális (faj) mértéke és szükséglete szerint alakít, amelyhez tartozik; az ember minden species mértéke szerint tud termelni és mindenütt az inherens[4] mértéket tudja a tárgyra alkalmazni. Ennek folytán az ember a szépség törvénye szerint is alakít.[5]

Természetesen az őshorda által végzett munka végtelenül távol áll az emberi munka fejlett formájától. De már világosan fellépnek benne azok a tendenciák, amelyek — évezredes fejlődésen át — szükségszerűen éppen ehhez a formához juttatják el.

Ezeket a tendenciákat először is a munka mint olyan objektív társadalmi lényege határozza meg, amelynek következtében a kialakuló ember kezdettől fogva a horda egésze — s nem csupán a maga és kicsinyei — számára szükséges dolgok termelésében vett részt. Ugyanez a körülmény már a munka kezdeti fejlődésszakaszaiban olyan irányban hatott, hogy távoli ősünk viszonylag önálló helyzetbe került munkája termékével szemben. Végül ugyanez a körülmény a termelést szükségessé tette akkor is, amikor a horda adott tagjának (vagy kicsinyének) az adott termékre pillanatnyilag nem volt szüksége.

Ezek a tendenciák először is azzal a körülménnyel állnak összefüggésben, hogy az emberi termelés specifikuma éppen a munkaeszköz termelése. A munka e sajátosságának következménye volt a „külső természet" egyre több tárgyának növekvő „bevonása" a munka szférájába. Ebből fakadt az emberi munka „egyetemes" tendenciája: végső soron „az egész természet" „újratermelésévé" kellett hogy átváltozzék. „Az ember egyetemessége gyakorlatilag éppen abban az egyetemességben jelenik meg, amely az egész természetet az ember *szervetlen* testévé teszi, mind annyiban, hogy a természet 1. közvetlen létfenntartási eszköz, mind annyiban, hogy 2. élettevékenységének az anyaga, a tárgya és szerszáma."[6]

A természet e fokozódó „bevonását" az emberi munka kohójába, ebben a kohóban való sajátos „újraolvasztását" Marx a természet „humanizációjának" is nevezi. És a természetnek ez

[4] inheres — valamivel velejáró, valamihez szorosan tartozó. — *Szerk.*

[5] Lásd *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. Budapest 1962. 50. old.

[6] Ugyanott, 49. old.

az emberi történelem hosszú évezredei során megvalósuló „humanizációja" oly messzire jutott, hogy még a legegyszerűbb érzéki bizonyosság tárgyai is „csak a társadalmi fejlődés, az ipar és a kereskedelmi érintkezés által adottak számára"[7], hogy az emberi történelmet megelőző természet „nem az a természet, amely manapság, talán egyes újabb eredetű dél-tengeri korall szigeteken kívül bárhol is létezik".[8]

Ám a természet munka általi „humanizációjának" puszta ténye semmiképpen sem jelentette a marxizmus megalapítói számára a természet „idealizálását" vagy éppen „szubjektivizálását". Marx külön hangsúlyozza, hogy „emellett fennmarad a külső természet elsődlegessége".[9]

Abból a tényből, hogy az ember egyre jobban átalakítja, „humanizálja" a természetet, és ezzel együtt megváltoztatja saját „természetét is, egyáltalán nem következik, mintha ily módon „megszűnnék" e természet objektivitása, s ezért csak arról lehetne beszélni, milyen ez a „második" — „humanizált" — természet, de arról nem, hogy milyen a természet önmagában, az embertől függetlenül, a saját anyagi törvényszerűségeiben. Ilyen következtetést csak az vonhat le, aki dualista módon kettészakítja, szembeállítja a „humanizált" és „nem humanizált" „természetet" — mint két különböző szubsztanciát. A marxista számára az emberi gyakorlat tárgyává még nem vált természetnek az emberi tevékenység eredményeképpen átalakult természettel való szembeállítása éppolyan jogosulatlan, mint a „magánvaló", és a „nekünkvaló" kanti kettészakítása.

A „Gazdasági-filozófiai kéziratok" és „A tőke" tanúsága szerint a természet „humanizációja" és az emberi termelőtevékenységben Marx számára az ember és a természet „egységének" (azonosságának) bizonyítékát, ezen „egység" kifejeződését, kibontakozását, legteljesebb megvalósulását jelenti. Az ember és a természet azonosságát kitűnően fejezi ki Marx az alábbi formulában: „Az ember a természetből *él*, ez azt jelenti: a természet az ő *teste*, amellyel állandó folyamatban kell maradnia, hogy meg ne haljon. Hogy az ember fizikai és szellemi élete

[7] *Marx—Engels* Művei. 3. köt. 27. old.

[8] Ugyanott, 28. old.

[9] Ugyanott, 28. old.

összefügg a természettel, annak nem más az értelme, mint hogy a természet összefügg önmagával, mert az ember a természet része."[10]

Mint az idézetből látható, Marx hangsúlyozva a külső természet „primátusát", „elsődlegességét" az emberhez és az emberiséghez képest, ugyanakkor annak hangsúlyozásáról sem feledkezik meg, hogy az ember a természet fejlődésének törvényszerű terméke, amely annak „része" marad, tekintet nélkül „tisztán emberi" fejlődésének sikereire, a „humanizált" természetben elért sikereire. Tehát az, ami a felszínen az embernek a természethez való viszonyának tűnik, az lényegében e természetnek önmagához való viszonya.

„... A szilárd földkerekségen álló, minden természti erőt be- és kilélegző valóságos, testi *ember*"[11] — ilyennek látja a materialista Marx a társadalmi embert. Ilyennek látja az embernek a természethez való viszonyát is, s az emberen mint tárgyi, testi, természeti lényen keresztül — „a természetnek önmagához való viszonyát". Ez a valóságos ember, nem pedig a vallás mitikus „istenfia" vagy spiritualista „öntudat", az idealista filozófia „én"-je; „tárgyian" hat, mert a „tárgyi mivolt" „lényegi meghatározásában rejlik. Csak azért „teremt" vagy tételez tárgyakat, mert maga „tárgyak által van tételezve" és „eleitől fogva *természet*".[12]

De ha az ember elejétől fogva éppen mint természeti lény hat, mint az egységes természeti világ része, akkor nyilvánvalóan e tevékenység eredményei — a „humanizált természet", az „emberileg elsajátított világ" — sem lehetnek ellentmondásban a természet egyéb összefüggéseivel. Ez azonban azt jelenti, hogy az emberiség fejlődése és a „természet" előrehaladó — mind „egyetemesebb" — „humanizációja" nem az embernek a természettől való elszakadására, elkülönülésére vezet, hanem ellenkezőleg, a természettel való kapcsolatainak gazdagodására, az ember és a természet eredet azonosságának kibontakozására.

„Miként a vadembernek küzdenie kell a természettel, hogy szükségleteit kielégítse, hogy életét fenntartsa és újratermelje,

[10] *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 49. old.

[11] Ugyanott, 107. old.

[12] Ugyanott, 107—108. old.

ugyanúgy kell küzdenie a civilizált embernek is, ezt kell tennie minden társadalmi formában és minden lehetséges termelési módban. Az ember fejlődésével együtt bővül a természeti szükségszerűség e birodalma, mert bővülnek a szükségletek; de ugyanakkor gyarapodnak a termelőerők is, melyek e szükségleteket kielégítik."[13]

Tulajdonképpen ez az ember — a társadalmi ember! — és a természet azonosságának értelme: minél inkább *leigázza* az ember a természetet, annál inkább kibővül a természettel való kapcsolatainak és a tőle való függőségének szférája. És bár ez a „függőség" már más, nem „tisztán állati", hanem emberi jellegű, az ember továbbra is függ egyre több és egyre többféle, egzisztenciájához szükséges természeti tárgytól, a természettől mint egésztől.

A mai embernek sokkal többre van szüksége a természettől, mint állat-ősének. Ez a forrása a természet melletti *uralmának* és a természettől való *függőségének*. Ez a függőség, amely az embernek a természet felett gyakorolt uralmával együtt — és éppen ez uralom *mértékében* — nő, többek közt abban az egyszerű körülményben jut kifejezésre, hogy a mai társadalomtól *összehasonlíthatatlanul* több erőt és energiát követel tagjai elemi emberi egzisztenciájának fenntartása, mint akár száz esztendővel ezelőtt is. Ezért még sohasem fenyegette oly temérdek bajjal az emberiséget a termelés általános leállása — ha csak egy hónapra is —, mint napjainkban.

Korszakunkban még inkább, mint a XIX. századra, érvényesek Marx szavai: „Ez a tevékenység, ez a *folytonos* érzéki munkálkodás és alkotás, ez a termelés olyannyira alapzata az egész érzéki világnak — *amint az jelenleg létezik* —, hogy ha csak egy esztendőre is megszakadna, Feuerbach nemcsak a természeti világban lelne óriási változást, hanem az egész emberi világot és saját szemléleti képességét, sőt saját létezését is *igen hamar* hiányolná." (A szerző kiemelése.)[14]

Tehát a természet feletti mai uralmunk nemcsak növekvő szabadságot jelent a természettel szemben, hanem a természettől való növekvő függőséget is, mely abban jut kifejezésre, hogy

[13] *Marx:* A tőke. III. köt. Budapest 1967. 786. old.

[14] *Marx—Engels* Művei. 3. köt. 27—28. old.

ezt az uralmat minden eszközzel fenn kell tartani — óriási katasztrófák fenyegetése alatt napról napra, óráról órára, percről percre fenn kell tartani. Igen sajátságos függőség ez, az úr függősége tulajdon „rabszolgájától”, amely a rabszolga fölötti uralom erősödésével együtt erősödik.

A szabadság *sohasem mentesül* a szükségszerűségtől, a szükségszerűség a szabadság „sorsa”. Ez az ítélet azonban semmiképpen sem adhat alapot olyan pesszimista, siránkozó konklúziókhoz, hogy — úgymond — ha úgysem „mentesülünk” soha a szükségszerűségtől, egyáltalán érdemes-e harcolni?

Az emberiségre nézve egyáltalán nem közömbös, hogy a szükségszerűség az elemi katasztrófák „embertelen” formájában jelenik-e meg, vagy a szabadság „emberi” arculatát ölti, hogy törzúz-e, mint elefánt a porcelánboltban, vagy pedig illedelmesen, semmi kárt nem okozva lépked az emberi géniusz legfinomabb művei között.

Az az egyetemsség, ahogyan a társadalom a természetet „humanizálja”: az emberi szabadság, az egyetemes alkotásként felfogott szabadság lényege, magva. A természetnek e „humanizációja” ugyanis nem más, mint a természet újratermelése, ellentétben az állatok által véghezvitt egyszerű fogyasztással. Újratermelése nem egyszerűen korábbi, „önmagával azonos” minőségében, hanem olyan minőségben, amelyet Marx egyenesen „a természet feltámasztásának” nevez: „Ily módon a *társadalom* az embernek a természettel való kiteljesedett lényegegysége, a természet igazi feltámadása, az ember végigvitt naturalizmusa és a természet végigvitt humanizmusa.”[15]

Az ember a szó szoros értelmében felébreszti téli álmából a természetet, kényszerítve, hogy megszülje azokat a *saját* formáit, amelyeket „maga” — vagyis elkerülve létének szükségszerű fokát, az emberi társadalmat — sohasem hozott volna a világra. Ha a természet nem hozta volna létre az embert, mind e formák is megmaradtak volna megvalósulatlan lehetőségeinek, megnemszületett magzatainak.

*

[15] *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 70. old.

De ezzel az „egyetemességgel" (és vele együtt a szabadsággal) az ember elsősorban mint „neménck" — a társadalom egészének — képviselője rendelkezik. Ez a következőket jelenti:

1. „A nembeli élet mind az embernél, mind az állatnál fizikailag először is abban áll, hogy az ember (akár az állat) a szervetlen természetből él, s minél egyetemesebb az ember az állathoz képest, annál egyetemesebb a szervetlen természetnek az a területe, amelyből él."[16]

2. „Az ember nembeli lény (Gattungswesen), nemcsak annyiban, hogy gyakorlatilag és elméletileg a nemet, mind a sajátját, mind a többi dolgokét is a maga tárgyává teszi, hanem — és ez csak más kifejezés ugyanazon dologra — annyiban is, hogy önmagához mint a jelenvaló, eleven nemhez viszonyul, hogy magához mint *egyetemes*, ennélfogva szabad lényhez viszonyul."[17]

3. „Az élettevékenység fajtájában rejlik egy species (fajta) egész jellege, nembeli jellege, és a szabad tudatos tevékenység az ember nembeli jellege."[18]

Mint látjuk, itt nem az ember mint konkrét egyén szabadságáról van szó, hanem az embernek mint „neme képviselőjének", a társadalom mint egész képviselőjének a szabadságáról. Ezzel a szabadságfogalmat bizonyos fokig konkretizáltuk tartalma szempontjából. A tartalom itt úgy tárul fel mint társadalmi, mint munka, amely az emberi szabadság *szubsztanciája*, annak legmélyebb lényege és alapja. A munka itt spinozai „causa sui" (önmaga oka) gyanánt jelenik meg, a természetnek „önmagához való" egyetemes viszonya gyanánt. Azonban éppen azért, mert mindez az *egész társadalom képviselőjeként* megjelenő ember szabadságának jellemzője, csak az „emberi" nemnek más állatnemekkel és -fajokkal való összehasonlításában bír közvetlen jelentőséggel. Következésképpen, ebben a megfogalmazásban nem alkalmazható az egyik egyén szabadságának egy másik egyén szabadságával való összevetése. Egyelőre a „szabadság" és a „nem szabadság" összevetésének területén vagyunk. A „szabadságnak" mint olyannak (mint a „nem-szabadság" ellentétének) általános jellemzői egybeesnek a munka, az emberi termelés

16 Ugyanott, 49. old.

17 Ugyanott.

18 Ugyanott, 49—50. old.

legáltalánosabb meghatározásaival. A szabadság ezen — még „tisztán külső" — meghatározását óriási távolság választja el a szabadság konkrétabb — „belső" — meghatározásától, amely lehetővé teszi a szabadság feltételeinek a társadalmon belüli „megoszlásukban" való elemzését.

Egyelőre az emberi szabadságról csak általában mint az állati „nem-szabadságtól" eltérőről beszélhetünk, nem használva sem a szabadság *mértékének*, sem a szabadság *fejlődésének* fogalmát. Itt csupán azt a meglehetősen triviális tényt szögezhetjük le, hogy az ember mint „neménék" képviselője szabad, ellentétben bármely „állatnem" egyedeivel, minthogy a „társadalmi létnek" — az emberi élet bölcsőjének — a fejlődése nem ismer határt, s ebben az értelemben éppoly egyetemes, mint szabad.

Ezt a körülményt az a tény is igazolja, hogy az embernél jelen van a tudat és az „öntudat", amelyekkel egyetlen állatnem sem rendelkezik. Az emberi tudat és „öntudat" — az embernek éppen mint egyetemes lénynek a specifikus jellemzője, mint olyan lénynek, amely a világegyetemben (a világegyetem egészében) mindent „szemlélete" tárgyává képes tenni annak mértékében, ahogyan azt az egész társadalom a gyakorlati elsajátítás tárgyává teszi. Ebben az értelemben a tudat az embernek mint szabad és egyetemes lénynek egyik jellemzője. Igaz, csupán egyik, és — mint látni fogjuk — korántsem döntő jellemzője.

Ily módon konstatáltuk, hogy az ember mint neménék képviselője, az állattól eltérően szabad. Az arra való hivatkozás viszont, hogy az egyes egyének szabadságának mértéke a társadalomnak mint egésznek szabadsága, az állatvilág fölé „emelkedésének" foka — vajmi keveset ad a valóságos emberi egyéneknek. Hiszen az egyes ember számára a szabadság nem más, mint a társadalom szabadságában való egyéni, személyes „részesedése", s ennek mértéke nem az állattal, hanem a másik emberrel, a másik ember szabadságával való összehasonlítás. És ha saját szabadságomat más ember önkénye határolja, a továbbiakban nem nagyon érdekel (legalábbis elveszti számomra elsőrendű fontosságát) az a kérdés, milyen határai vannak a társadalom mint egész szabadságának. A társadalom mint egész szabadsága „határainak" (vagy szabadsága „határtalanságának")

képzete kevéssé vigasztal, ha nem érzem magam szabadnak e „határokon” *belül.* A társadalom szabadságának határai a társadalmi fejlődés valamennyi történeti szakaszában abszolút határok az egyénre nézve, amelyeken ez nem lép túl. Az a kérdés viszont, hogyan „oszlik meg” e határokon belül az egyének szabadsága, a legközvetlenebbül érdekli őt.

A probléma tehát most az, hogy a szabadság „külső” értelmezéséről át kell térni „belső” értelmezésére, „extenzív” értelmezéséről „intenzív” értelmezésére. Szabadság-fogalmunkat annyira konkretizálnunk kell, hogy segítségével el lehessen dönteni, milyen viszony áll fenn az egyik egyén szabadsága és a másik egyén szabadsága között. Ha ez az általános szabadságfelfogás nem teszi lehetővé önmaga olyan konkretizálását és kibontakoztatását, hogy meg lehessen oldani az adott problémát, akkor tetszetős csecsebecsévé, üres absztrakcióvá válik.

Mihelyt azonban történeti konkrétságában vetjük fel az egyik egyén szabadságának a másik egyén szabadságához való viszonyát, nyomban szemben találjuk magunkat azzal a körülménynyel, hogy a történelemben az emberek soha nem szerepeltek elkülönült szociális „atomok” („monászok”) gyanánt. A valóságos, empirikus történelemben mindig bizonyos társadalmi osztályok, rétegek, csoportok stb. képviselői voltak. Ezért annak előfeltétele, hogy két egyén szabadsága egymáshoz való viszonyának kérdését megoldjuk, az, hogy megoldjuk azon társadalmi osztályok, rétegek, illetve csoportok szabadságának kérdését, amelyekhez ezek az egyének tartoznak. Következésképpen a kérdés mindenekelőtt úgy vetődik fel, mint az említett társadalmi képződmények egymás közötti valóságos viszonyának kérdése.

Amikor ilyen — sokkal konkrétabb — módon fogunk a kérdés elemezéséhez, kitűnik, hogy a társadalmi termelésre mint egészre jellemző „egyetemesség” a valóságos történelemben még nem jelent meg mint az egyes egyének munkájának jellemzője. Éppen ellenkezőleg, a társadalmi fejlődés egész eddigi története azt mutatja, hogy az egész társadalom mint a termelőtevékenység szubjektuma „egyetemességének” szükséges „kiegészítője” és konkrét megjelenése: minden egyes konkrét egyén munkatevékenységének korlátozott, szűk és egyoldalú volta. Maga ez az „egyetemesség” éppen a társadalom minden egyes

tagja élettevékenységének „korlátozása” és „végessé tétele” árán valósult meg, s a társadalom a maga egészében — mint a természettel szemben álló „szubjektum” — annál „egyetemesebbé” és szabadabbá vált, minél korlátozottabb lett az egyes ember tevékenysége.

Tehát ha a szabadság problémáját nem „kifelé” — a természet felé — hanem „befelé”, az emberek társadalmon belüli kapcsolataink szférájára fordítjuk, átváltozik a társadalom mint egész termelőtevékenységének „egyetemessége” és a dolgozó egyének tevékenységi körének „véges”, „korlátozott” volta közötti viszony problémájává.

J. Davidov: Munka és szabadság.
Kossuth Könyvkiadó 1965. 23—44. old.

RUDAS LÁSZLÓ

TÖRTÉNELMI MATERIALIZMUS

A társadalom mozgása, fejlődése dialektikus folyamat. Tehát ugyanazok a törvényszerűségek, amelyek Marx korszakalkotó felfedezése szerint a filozófiában uralkodnak, érvényesek társadalmi téren is. Nincs a dialektikának egyetlenegy törvényszerűsége sem, amely a társadalom terén ne lenne érvényes. Mint ahogy ez nem is lehet másképp, hiszen a dialektika minden téren érvényes. A dialektikus materializmus és a történelmi materializmus között a legszorosabb összefüggés van. Az egységet a két elmélet között a materializmus elmélete és dialektikus módszere állítja helyre. Vissza kell utasítani minden olyan álláspontot, amely szét akarja szakítani a történelmi materializmust, vagy el akarja szakítani a dialektikus materializmustól. A kettő egymás nélkül nem érthető meg. Viszont az természetes, hogy a dialektikus törvények a társadalom terén más formában jelentkeznek, mint a természetben. A forma más, de a törvényszerűségek lényege ugyanaz. A társadalom csak egy része azoknak a jelenségeknek, amelyekkel találkozunk. A társada-

lom a természetből keletkezett, mint ahogy az ember is a természetből keletkezett, és a társadalmi élet ebben a tekintetben nem lehet ellentétben a természet törvényszerűségeivel. A kettőnek összhangban kell lennie. A társadalom törvényszerűségei csak bizonyos konkrét megnyilvánulásai az általános dialektikus törvényszerűségnek; mint ahogy a szűkebb értelemben vett politikai gazdaságtan sem más, mint a történelmi materializmus alkalmazása egy meghatározott társadalmi formációra, a tőkés társadalomra. A dialektikus materializmus megállapítja azokat a legáltalánosabb törvényszerűségeket, amelyek minden téren érvényesek, a történelmi materializmus alkalmazza a dialektikus materializmust egy meghatározott területen, a társadalom terén és a politikai gazdaságtan a történelmi materializmus alkalmazása egyik vagy másik meghatározott társadalomra. Ez is mutatja, hogy milyen szoros összefüggés van Marx dialektikus materializmusa, a történelmi materializmus és a politikai gazdaságtan között. Marx elmélete teljesen következetes, végiggondolt, egyöntetű tudományos elmélete a világnak, a társadalomnak általában és a tőkés társadalomnak különösen.

Miben különbözik a társadalom a természettől? Marx felfogása általában az, hogy egy tudomány létezik: a történelem, amely feloszlik két ágra; a természet történetére és a társadalom történetére. Marx filozófiáját is teljesen áthatja ez a történelmi szempont; annál inkább a legszigorúbb történelmi szempontnak kell áthatnia a társadalomtudományt is.

Marx számára, a marxizmus számára semmi sem érthető meg, ha nem tekintjük történelmileg, keletkezésében, fejlődésében, virágzásában és elmúlásában. Sem a természet, sem a társadalom nem érthető meg e nélkül a történelmi szempont nélkül.

Marx „A tőke" előszavában, illetve a második kiadás utószavában maga megállapítja: a dialektika megköveteli, a történelmi materializmus megköveteli, hogy minden dolgot ne csak fejlődésében, felfelé haladó fejlődésében tekintsünk, hanem az elmúlás szempontjából is. Minden jelenség, de különösen a társadalmi jelenségek magukban hordják nemcsak a felfelé menő irányt, hanem a lefelé menő irányt is, nemcsak a fejlődést, hanem a visszafejlődést, a hanyatlást is. Ez a szempont rendkívül fontos és ennek a szempontnak a hiánya akadályozta meg a polgári „társadalomtudomány" teoretikusait abban, hogy valóban tudo-

mányos társadalmi elméletet hozzanak létre. Mert világos, hogy a társadalom kérdéseiben ez a szempont, a történelmi szempont igen hatalmas osztályérdekekbe ütközik. A társadalom elmúlását, hanyatlását, a társadalom jelenségeinek szigorúan relatív voltát csak egy olyan osztály álláspontjával lehet megérteni, amely maga is érdekelve van abban, hogy a társadalom változzék, a társadalom ne topogjon egyhelyben, hanem ha történelmi szerepét eljátszotta, adja át helyét egy másik, magasabb rendű társadalomnak. Ez az osztály a proletariátus. Csak a proletariátus szempontjából volt lehetséges egy igazán tudományos társadalmi elmélet megalkotása. Ezért nem véletlen, hogy a marxi társadalmi elmélet a proletariátus szempontjából nézi a múltbeli jelenségeket és nem véletlen, hogy nem születhetett meg tudományos társadalmi elmélet mindaddig, amíg a proletariátus nem lépett a társadalom küzdőterére.

Itt felmerül a kérdés, hogy vannak-e a társadalomnak egyáltalán törvényszerűségei? A polgári társadalomtudomány egyre inkább hajlandó ezt tagadni. A burzsoázia ideológusai nemcsak a történelemben, a társadalom terén, de a a természettudományokban is elvesztették érdeklődésüket aziránt, hogy milyen törvények irányítják a természet és a társadalom jelenségeit. Minél inkább érdekelve van a burzsoázia abban, hogy a tőkés társadalom mulandó voltát tagadják, minél inkább nyilvánvalóvá lesz a tőkés társadalom átmeneti jellege egy magasabb társadalom felé, annál kevésbé képesek a burzsoázia ideológusai objektíve közeledni nemcsak a társadalom, hanem a természet jelenségeihez is. És ezért először a történelem terén ütötte fel a fejét az a polgári elmélet, hogy a történelem nincs törvényeknek alávetve, a történelemben teljesen a véletlen uralkodik. Szerintük történettudományról beszélni nem is lehet és a történészek feladata nem az, hogy a társadalom törvényszerűségeit kutassák, hanem az, hogy leírják azt, ami a társadalomban történik. Ez a felfogás átmenet a természttudományokba is, és a forrása ugyanaz. A természet terén is uralkodóvá válik az a nézet a polgári ideológusok között, hogy a természettudományok feladata a leírás, nem pedig a törvények kutatása, mert ilyenek nincsenek és így nem is lehet megismerni őket.

Egészen nyilvánvaló, hogy ez az áramlat a legszorosabb összefüggésben áll a polgárság, a burzsoázia osztályérdekeivel. A

polgári ideológusok már régen lemondtak és le kellett mondaniuk arról, hogy a világ objektív törvényszerűségeit kutassák, mert ezek a törvényszerűségek kétségtelenül a polgári társadalom, a tőkés társadalom mulandó jellegét bizonyítják és a burzsoáziának nem érdeke, hogy ezt az átmeneti jelleget felfedje. És egészen nyilvánvaló, hogy éppen a dialektikus materializmus és a történelmi materializmus diadalútja, győzelme az, amely mindinkább ellenségessé teszi a burzsoá ideológusokat a tudományos kutatásokkal szemben.

Van tehát a történelemben törvényszerűség? Ez az a nagy kérdés, amelyet a történelmi materializmusnak el kellett döntenie és el is döntött. A természet és társadalom közötti különbség éppen abban áll, hogy míg a természetben élettelen, cél és akarat, tudat nélküli dolgokról van szó, addig a társadalomban élő emberekről, akiknek megvan a maguk célja, akarata, tudata, amelyek a történlemben nem kis szerepet játszanak. Éppen ezért a polgári társadalomtudomány, amely a felszínen marad és nem hatol a jelenségek mélyére, abból indul ki, abból a tényből, hogy a társadalom élő emberekből áll, akiknek megvan a maguk célja, akarata, törekvése, szenvedélye, tudata és ezért a legtöbb, amit a polgári történettudomány adni képes, annak a kutatása, hogy milyen célokat tűz ki magának az emberiség, milyen törekvéseket, irányzatokat; hogy az emberiség történelmi tevékenységét milyen szenvedélyek mozgatják, milyen motívumok, pszichológiai kérdések vannak az ember lelki életében? Keresik a nagy történelmi személyiségek cselekvéseinek motívumait. Ezt az irányzatot pragmatikus történetírásnak nevezik. És miután természetes, hogy az elmúlt évszázadok kimagasló személyiségeinek lelkivilágát vizsgálni teljes képtelenség, mert nem tudjuk, milyen világuk volt, ezek a történész urak saját lelkivilágukat viszik be a történelmi személyiségek lelkébe és amilyen alapon áll az illető történetíró, olyan motívumokat tulajdonít a múlt idő történelmi személyiségeinek. Világos, hogy miután lehetetlen az emberek lelkivilágát teljesen feltárni — még a jelenben is nagyon nehéz, hát még az elmúlt időben —, az ilyen kísérleteknek csődöt kell mondaniuk.

Továbbá, a lelkivilág kutatása individuális pszichológián alapul. Tömegpszichológiáról természetesen fogalmuk sem volt, és ha volt, elvetették, mint ahogy elvetették azt, hogy a történe-

lemben a tömegek cselekvéseinek indítóokait kutassák. Az egyéni pszichológia természetesen nem képes a történelem jelenségeit megmagyarázni, mert a történelemben nem egyénekről van szó, hanem tömegekről és osztályokról. Á tömegek lelkivilágát feltárni sokkal bonyolultabb feladat, semhogy a polgári társadalomtudomány még csak meg is kísérelte volna megoldani.

A marxizmus a felszín mögé hatol és felállítja azt a tételt — amiről már egyszer beszéltem —, hogy a felszínen jelentkező jelenségek mögött törvényszerűségeknek kell meghúzódniuk, vagyis a történelem objektív törvényszerűségeknek van alávetve. Ebben a tekintetben a társadalom semmiképpen sem különbözik a természettől. Annak ellenére, hogy a társadalomban élő emberek mozognak és élő emberek cselekszenek, a társadalomban minden úgy folyik le, mintha itt is élettelen dolgokról volna szó. Ez ellentmond a látszatnak és Marx történelmi materializmusának, mégis ez a legdöntőbb, legjelentősebb megállapítása: a történelemben minden szigorúan szükségszerűen folyik le, szigorúan törvényszerűen, vagyis éppúgy, mint a természet jelenségei.

Hogyan működhetik a társadalmi életben objektív törvényszerűség, vagyis olyan törvényszerűség, amely független az emberektől? Hiszen a történelmet maguk az emberek csinálják. De éppen itt van a kérdés lényege. A történelmet az emberek maguk csinálják és a történelem törvényei mégis függetlenek az emberektől. Milyen értelemben függetlenek? Olyan értelemben, hogy a történelem törvényszerűségei éppoly szigorúan hatnak és működnek, mint a természet törvényszerűségei. Igaz, hogy a történelem minden törvénye az emberrel függ össze. És igaz az is, hogy a történelem törvényszerűségei az ember történelmi tetteinek következményei. Az eredmény azonban, amelyet az emberek tettükkel a történelemben létrehoznak, mégis teljesen független tőlük. Nem ismerik a cselekedeteik társadalmi hatását s ezért tevékenységükből olyan eredmény jön létre, amely törvényszerűségében semmiben sem különbözik attól, ami a természetben végbemegy. Csak ilyen alapon volt lehetséges a társadalomtudományt megalkotni. Persze ez csak az osztálytársadalmakra vonatkozik. Az emberiség, ha átlépi az osztálytársadalmak küszöbét és megismeri a saját társadalmának, saját történelmi cselekvésének rugóira alapult törvényszerűségeit, ak-

kor képes uralkodni ezeken a törvényszerűségeken. S akkor az eredmény nem váratlan, nem független az ember tudatos cselekvésétől. A társadalom törvényszerűségei akkor sem szűnnek meg szigorúan szükségszerűeknek lenni. De a felismert szükségszerűség szabadságot is jelent, vagyis, ha az emberiség kezébe veszi saját társadalmának irányítását, nagymértékben felszabadul a történelem vak szükségszerűségének uralma alól és tudatosan irányíthatja az ember társadalmának fejlődését. Ez nem jelenti azt, hogy az ember teljesen szabad és azt teszi, amit akar. Az ember akkor is alá van vetve a társadalom törvényszerűségeinek, de az ember tudatos cselekvése nagymértékben módosítja a társadalom törvényszerűségeit és az ember tudatos cselekvése maga is része a társadalom törvényszerűségeinek.

Hogyan lehetséges az, hogy a történelemben a felszín mögött meghúzódik a szigorú törvényszerűség, annak ellenére, hogy az ember a történelemben látszólag tudatosan cselekszik? Ez csak úgy lehetséges, hogy későbbi nemzedékek a történelem folyamán elődjeiktől a társadalom olyan törvényszerűségeit öröklik, olyan törvényszerűségekbe születnek bele, amelyek már előző nemzedékek során, tőlük függetlenül jöttek létre.

Egyáltalán mit nevezünk történelemnek? Emberi történelem nem lehet másképpen, mint hogy egyik generáció felváltja a másikat, és minden generáció átadja a másiknak azt, amit ő alkotott. Minden generáció beleszületik egy meghatározott társadalmi rendbe, és cselekvését szigorúan meghatározza az a társadalmi rend, amelybe beleszületik. Semmiféle generáció nem kezdi elölről és nem kezdi újra a történelmet, a társadalmi életet, hanem beleszületik bizonyos adott viszonyok közé. Örökli azt, amit az előző nemzedék alkotott, továbbá fejleszti azt és átadja az utódoknak. A generációknak ez a folytonos változása, ez teszi az emberi történelmet történelemmé. Nem elszigetelt korokról van szó, vagy egymással össze nem függő folyamatokról, hanem olyan folyamatokról, amelyek az emberi társadalom keletkezéséről a mai napig szakadatlanul folynak. De ebből az is következik, hogy az emberek nem cselekedhetnek a történelemben szabadon, olyan körülmények között, amelyeket ők választanak maguknak, hanem kénytelenek olyan körülmények között cselekedni, amelyeket már a történelem kialakított a számukra.

Nem nehéz megérteni, hogy a különböző társadalmakban élő osztályok terveit, a különböző, a történelem folyamán egymás ellen küzdő embercsoportok szándékait meghatározzák azok a körülmények, amelyekbe beleszületnek és amelyek között cselekedni kénytelenek. A proletár gyermeke már születésénél fogva beleszületik abba a kényszerűségbe, hogy proletár legyen. Nem ő választja az élethelyzetét. A proletariátus gyermekeinek nagy része — igen csekély kivétellel — beleszületik a proletársorsba, a proletár helyzetbe. És ez csak azért lehetséges, mert kialakult egy adott körülmény, a modern nagyipar, a modern proletariátus, a proletariátus mögött a kapitalizmus, az a feltétel, hogy meg kell maradnia proletárnak. Ugyanez áll a társadalom más osztályaira.

Az angol burzsoázia a XVIII. században beleszületett egy meghatározott termelési módba, amelyet átvett, s amelyet tovább fejlesztett. Az ő motívumait, az ő teljes életkörülményeit, törekvéseit, céljait, szenvedélyeit meghatározták azok a körülmények, amelyek akkor uralkodtak. Ezeket nem ő hozta létre, ezeket előtte hozták létre, de ezeket a körülményeket ő maga cselekvéseivel tovább fejlesztette. Ugyanígy az emberek cselekvését mindig meghatározott történelmi körülmények irányítják, amelyek tőlük függetlenül, előttük jöttek létre, amelyeket ők tovább fejlesztenek és átadnak. Éppen ezek azok a körülmények, amelyeket objektív, az emberektől független körülményeknek kell neveznünk. Senki sem oka annak, hogy milyen körülményekbe születik bele és senki sem tudja megváltoztatni azokat a körülményeket, amelyekbe beleszületik és amelyekben cselekednie kell. Éppen ez magyarázza meg a történelem szükségszerű menetét. Vagyis a történelmi jelenségek lényege nem abban áll, mintha azok nem emberi cselekvések volnának, az emberiség maga csinálja a történelmet, de olyan körülmények között csinálja, amelyet a történelem alkotott meg számára. Más szóval minden nemzedék az előző generációk által kialakított történelmi helyzetben kénytelen cselekedni. Ez adja meg a cselekedetek objektív alapját. Ez az az alap, amelyen minden következő generáció kénytelen cselekedni. Ez határozza meg a cselekvés módját és irányát.

A rabszolgatársadalom körülményei nem olyanok voltak, hogy például az elnyomott osztályok kitűzhették volna a szocializmus

megvalósításának célját. A tőkés társadalom körülményei azonban olyanok, hogy azokban reálisan felmerül a szocializmus lehetőségének és megvalósításának szükségszerűsége.

Nem véletlen, hogy minden történelmi korszakban szereplő osztály meghatározott célokat képes maga elé állítani, olyanokat, amelyek megfelelnek az illető történelmi korszakban kialakult körülményeknek. De meg kell jegyezni azt is, hogy az emberiség mindig csak olyan feladatokat állít fel magának, amelyek megvalósítására a reális feltételek már kialakultak. Ez rendkívül fontos körülmény a történelmi jelenségek megítélésében. Minden generáció tovább fejleszti azt, amit örökségül kapott és minden generáció nemcsak elért eredményeket ad át a jövő generációinak, hanem célokat is. Olyan célokat, amelyek megértek és amelyeknek megoldása a következő generáció feladata.

Itt látjuk azt az évezredeken keresztül folytatódó folytonos történelmi folyamatot, amely a történelmet objektív, szükségszerű folyamattá teszi. Marxnak a legnagyobb felfedezése éppen az volt, hogy megmagyarázta, hogyan keletkeznek a történelem folyamán minden generációnál azok a történelmileg szükségszerű lépések, amelyeket mindegyikük megtesz az elmúlt generációval szemben. S Marx azt is megállapította, hogy a történelem jelenségeinek irányuk van. Minden generáció átadja a jövő generációnak azt, amit elért. De minden elért eredmény egy lépés előre egy bizonyos irányban. Éppen ezt nevezzük történelmi fejlődésnek.

A történelem objektív folyamat, amely társadalmilag összeköti a generációkat, de ugyanakkor a történelem folyamán az emberiség mindig magasabb fokra is emelkedik.

A különbség Marx és elődjei között abban is megmutatkozott, hogy Marx nem alkotott romantikus célt, amely felé az emberiség előrehalad. Az emberiség történelmének elején nem volt megírva, hogy az emberiségnek a szocializmus felé kell haladnia. Egy ilyen, az emberi társadalom fölött lebegő és meg nem magyarázható történetfilozófia Marx szemében teljesen tudománytalan felfogás volt. Teljesen tudománytalan dolog azt hinni, hogy az emberiségnek előre ki voltak tűzve céljai, amelyek felé törekedett.

Ilyen cél például Hegelnél a szabadság fogalma. Szerinte az

emberiség mind nagyobb mértékben valósítja meg a szabadságot és szükségszerűen a szabadság felé halad. Ilyen idealista célkitűzést a történelem nem ismer. A történelem bizonyos tekintetben vak. Minden generáció és minden történelmi korszak a maga törvényszerűségeinek megfelelően cselekszik és minden korszaknak megvan a maga külön törvényszerűsége. És a tapasztalat mégis azt mutatja, hogy a társadalmi formák, egymást felváltva, mind magasabb fokra emelik az emberiséget és mind magasabb célok teljesítése válik lehetővé az emberiség számára. A célokat tehát, mint eredményeket is kell néznünk, a célok eredményekké is válnak. Amikor az emberiség bizonyos történelmi korszakban bizonyos magaslatot ér el, magasabb célok kitűzése válik lehetővé és az emberiség törekszik ilyen célok elérésére. De eddig a történelemben ez a véletlen műve volt.

Most vagyunk először azon a ponton, amikor a társadalmi fejlődés eredményeképpen előttünk álló célt mint célt tűztük ki magunk elé.

Összefoglalva:

1. A történelmi materializmus a dialektikus materializmus alkalmazása a társadalom jelenségeire.

2. A történelmi materializmus természettudományos pontossággal írja le a történelmi eseményeket. Ha a természettudományok történelmi tudományokká váltak, amint fokozatosan bebizonyosodott, hogy a természetnek is történelme van, akkor Marx nagy lépése az volt, hogy a történelemtudományokat természettudományos módszerekkel kezelhetővé tette.

3. A történelem objektív szükségszerűséggel végbemenő folyamat, amelynek megvannak a maga objektív törvényszerűségei. Ezek a törvényszerűségek, annak ellenére, hogy az emberi cselekvés következményei, mégis függetlenek az emberek célkitűzéseitől, tudatától, akaratától olyan értelemben, hogy az ember cselekszik ugyan a történelemben, de nem a maga választotta körülmények között. Ezek a körülmények teszik a történelmet objektív folyamattá.

4. Ahogy a természeti jelenségeknek irányuk van, úgy még inkább irányuk van a történelmi jelenségeknek. Ha az irány nem volna meg a történelemben, akkor nem alakulna ki a történelem, nem lehetne történelemről beszélni. A történelem fogalma magába zárja azt, hogy az emberiség lépésről lépésre

meg nem szakadó folyamatos történelmi cselekvésben alakítja a maga társadalmát mindig magasabb és magasabb fokon.

Igyekeztem szemléltetővé tenni azt a tényt, hogy a történelem szakadatlan, folytonos folyamat. A történelemben az összefüggést kell keresni, nem elszigetelt véletlen események halmazát, hanem egy folytonos folyamatot, amelyben az egyes generációk szerepe abban áll, hogy átvéve azt, amit az előző generáció alkotott, tovább fejlessze és tovább adja a következő generációnak. Ennek a folyamatnak törvényszerűségei éppen abban vannak — ahogy Marx mondja —, hogy az emberiség sohasem mond le arról, amit már megszerzett magának. De ugyanakkor az emberiség csak olyan célokat tűzhet ki maga elé, amelyeket a történelemben kialakított az emberek közreműködésével, de közreműködésük ellenére is. Közreműködésükkel, mert készen kaptak bizonyos viszonyokat. Ezek a viszonyok nem fejlődhetnek tovább az ő tettük nélkül. Az ő tetteik meghatározott törvényszerűségek szerint folynak le. Ez adja meg a történelem fogalmát, mint egy folytonos folyamat fogalmát, amelyben minden generáció a maga cselekedetével alakító szerepet játszik. Ez az alakító szerep azoktól a körülményektől függ, amelyekben az alakítók cselekedni kénytelenek.

Felmerül a kérdés: ha ez így van, mivel foglalkozik a marxista történelemtudomány? *A marxista történelemtudomány éppen a tömegek cselekvésével foglalkozik.* A történelem cselekvő személyiségei nem egyes személyiségek, hanem tömegek, mégpedig változó jellegű tömegek. Minden korszaknak megvannak a maga tömegei és ezek a tömegek azoktól az objektív körülményektől függnek, amelyekben a tömegek termelnek, cselekszenek, társadalmi törvényeiket kialakítják, célokat tűznek ki maguk elé. Ebből a szempontból a történelem törvényszerűségei hasonlítanak azokhoz a törvényszerűségekhez, amelyeket a természet terén is tapasztalunk. De ezeknek rendkívül fontos, döntő jelentősége csak a természettudományok fejlődése folyamán derült ki, ezek a statisztikai törvényszerűségek.

Ott, ahol nagy tömegekről van szó, mégpedig nemcsak emberi tömegről, hanem tömegjelenségekről, ott hiú ábránd azt a célt tűzni ki magunk elé, hogy minden egyes egyéni jelenség törvényszerűségeit megismerjük. Ez lehetetlen. Ha én azt kezdeném vizsgálni, hogy egy adott testnek adott hőfoknál minden

egyes molekulája külön-külön milyen gyorsasággal mozog, akkor sohasem tudnám megszámlálni, hogy az össszes molekulák együttesen hogyan mozognak. Egy átlagot kell vennem, egy bizonyos törvényszerűséget, amelyben kifejezésre jut az egyes molekulák összmozgása és annak eredményei. A modern természettudomány pontosan meg tudja mondani, hogy egy adott hőfokon valamely test molekuláinak hány %-a mozog ilyen sebességgel, hány %-a olyan sebességgel és hány %-a egy harmadik sebességgel. De egy fizikus sem képes megmondani, hogy egyetlen molekula milyen sebességgel mozog. A fizika valamennyi törvénye ilyen statisztikai törvényszerűség. S ebből a polgári fizikusok — akik a miszticizmusra hajlanak — azt a következtetést vonják le, hogy emiatt egyáltalán nem lehet semmit megismerni, mert mindig csak átlagtörvényeket kapunk.

Nem akarok belemenni ennek a kérdésnek tárgyalásába. Marx már régen felfedezte azt az alapvető törvényt: a marxizmusnak nem feladata, hogy a történelemben szereplő egyes egyének cselekvésének motívumait, célkitűzéseit, inditóokait kutassa. Ez olyan feladat, amely teljesen megoldhatatlan. Ellenben a tömegek összcselekvése mindig megad egy átlagos irányt, amelyet tendenciának lehet nevezni. A történelmet az jellemzi, hogy a történelem törvényei minden szigorúságuk és szükségszerűségük mellett ilyen tendenciákból állnak és ezek a tendenciák megmutatják, merre halad az illető társadalom, az adott történelmi korszakban, de nem mondják meg, hogy ezen az általános irányon belül hol és mikor következik be ez vagy az az esemény.

Így például a tőkés társadalom jellege, szerkezete, belső ellentmondásai megmutatják, merre halad a tőkés társadalom fejlődése. Marx már régen, a „Kommunista Kiáltvány"-ban és későbbi írásaiban megmutatta, hogy a tőkés társadalomnak a saját belső ellentmondásain tönkre kell mennie és megmutatta azt az irányt, amerre a tőkés társadalom hanyatlása mutat: a szocializmus felé. De nem tudta megmondani és mi sem tudjuk megmondani, hogy a szocializus felé való haladás egyes etápjai hol és mikor következnek be. Marx nem tudta megjósolni 1848-ban, hogy Párizsi Kommün lesz 1871-ben. 1871-ben nem lehetett azt megjósolni, hogy Oroszországban 1917 októberében fog győzni a szocialista forradalom. 1941-ben még nem lehetett megjósolni, hogy Magyarországon 4 év múlva elkezdjük a szocia-

lizmus építését. A kínai hadsereg győzelmét sem lehetett előre megjósolni. És ha valaki megkérdezi egy marxistától, hogy hol lesz a következő állomás, erre a marxista csak valószínű választ adhat és nem bizonyosat, nem feltétlent. Változtat-e ez valamit is azon, hogy a tőkés társadalom a szocializmus felé halad? Semmit. A szocializmus szükségszerűsége már adva volt száz évvel ezelőtt a kapitalista társadalom ellentmondásai következtében. Ezek az ellentmondások megszabták a tömegek mozgását. A tőkés társadalom uralkodó osztályai akármit csináltak, végeredményben a tőkés társadalom bukásán dolgoztak. De, hogy ennek a harcnak egyes fordulatai hogyan és miképpen fognak konkrétan lefolyni, azzal a marxizmus közvetlenül előtte foglalkozik, amikor a kérdés megoldása közvetlenül időszerűvé válik. Éppúgy, mint a fizika, amely törvényeivel előre tud látni bizonyos eseményeket, de pontosan megmondani hogy folynak le, soha sem képes.

A történelem törvényei tehát tendenciák. Olyan tendenciák, amelyek végeredményben szigorúan szükségszerűen folynak le. Ezen a szükségszerűségen belül a váratlannak tág tere nyílik, de ez ennek a menetnek, az iránynak végleges eredményén igen keveset változtat. A marxista történelmi törvényeknél, társadalmi törvényeknél mindig szem előtt kell tartani, hogy ezek tendenciák, szükségszerűen működő tendenciák. Ezeknek konkrét megjelenése mindig függ azoktól a körülményektől, amelyek között lejátszódnak ezek a társadalmi események, és persze, minden újabb esemény változtat a körülményeken.

A Szovjetunió létrejött a világ 1/6 részén. Ez a tendenciának, a kapitalizmus megdöntésének egészen más jelleget ad, mint azelőtt. Azelőtt is megvolt ennek a szükségszerűsége, utána is megvolt, de egészen más körülmények között folyik a harc, ha a föld 1/6 részén már megvan a szocializmus, mint előbb, amikor nem volt meg. És egészen másképpen folyik le ma a harc, amikor Kínában több száz milliós nép vette kezébe a hatalmat, amikor a kapitalizmus bomlása meggyorsul. A marxizmus ennek következtében a tömegek cselekvését akarja megmagyarázni, tömegek cselekvését pedig nem lehet úgy megmagyarázni, hogy kiindulok az egyének pszichológiájából, az egyének törekvéséből, vágyaiból, céljaiból. A tömegek meghatározott viszonyok között cselekszenek és ezek a viszonyok különböző csoportok ré-

szére különbözőek. Nekünk tehát azt az objektív alapot kell megtalálnunk, amely a tömegekből osztályokat csinál, az osztályokat meghatározott jellegű osztályokká teszi és azok cselekvését meghatározza. Hol van a tömegek cselekvésének indítóoka? Azokban az objektív körülményekben, amelyeket örökölték előző generációktól, azok határozzák meg a tömegek vágyait, céljait, törekvéseit, harcát. A marxista történelmi felfogás szerint a történelem objektív mozgatóerői a tömegek. A történelem drámájának szereplői a tömegek, de ezek a tömegek minden korban mások. Mások a rabszolgatársadalom tömegei, mások a hűbéri társadalom tömegei, mások a tőkés társadalom tömegei vagy a szocialista társadalom tömegei. Honnan kapják ezek a tömegek jellegüket? Azokból az objektív körülményekből, amelyek között a tömegek kénytelenek cselekedni. Kénytelenek, mert azok határozzák meg cselkedeteik rugóját, lehetőségeit.

A marxizmus tehát a tömegek cselekvését magyarázza. És mihelyt tömegekről van szó, statisztikai törvényszerűségeket kapunk, tendenciákat, amelyeket objektíve kell magyarázni. Éppen ezért semmilyen magyarázat, amely az egyénekből indul ki a történelemben, nem vezethet célra. A történelem tömegek mozgása és a marxista történelem célja minden társadalom mozgási törvényeinek felfedezése. A társadalom abban különbözik a természettől, hogy míg a természetben vannak törvények, amelyek egyszer s mindenkorra érvényesek — bár ezek területe nagyon szűkre szabott —, a társadalomban minden kornak megvannak a maga statisztikai törvényei.

Minden társadalom másként működik és más eredményeket hoz létre. Például vegyük Malthus népesedési törvényét. Tudvalevő, hogy Malthus felállított egy népesedési törvényt, amely minden korra érvényes, és amely úgy szólt, hogy az emberek gyorsabban szaporodnak, mint a rendelkezésükre álló élelmiszerek. Az élelmiszerek számtani, az emberek mértani arányban szaporodnak. Ez általános népesedési törvény, amely, ha igaz, döntően befolyásolja a történelem menetét, mert akkor ezen változtatni nem lehet és akkor az elnyomatás, a kizsákmányolás oka nem a társadalom berendezése, hanem egy természeti erő alapján működő társadalmi törvény, amely az emberiség jelentős részét az élelmiszerektől teszi függővé.

Természetes, hogy az ilyen „társadalomtudomány" koholmány, amely az uralkodó osztály érdekeit szolgálja. Marx szerint minden kornak megvan a maga népesedési törvénye, nincs egy általános népesedési törvény és ezért Marx történelmi törvényei korszakonként változnak, eltekintve néhány legáltalánosabb törvényszerűségtől, amely megadja a módszert, hogyan nézzük a történelmet. De nem adják meg annak a lehetőségét, hogy egy olyan törvényszerűséget állítsunk fel, amelyet csak rá kell húzni a társadalmi helyzetre és mindent megmagyaráztunk vele. Minden társadalom maga teremti meg magának a konkrét törvényszerűségeket. A polgári forradalmaknak megvan a maguk törvényszerűsége, amelyek különböznek a parasztforradalmaktól. A szocialista forradalomnak megvannak a maga törvényszerűségei, amelyek különböznek minden előző forradalomtól, éppen, mert más korban, más tömegekkel folyik le. De ezek az általános törvényszerűségek természetesen módosulnak minden konkrét esetben és a marxista történetíró sohasem fog egy abszrakt általános törvénnyel közeledni a társadalom jelnségeihez. Miért fontos ez? Rendkívül fontos ez számunkra, egy olyan párt számára, amely tudatosan az élén áll a történelmet átalakító nagy történelmi folyamatnak. Ha a kommunista párt ilyen sémákkal akarna dolgozni, ha azt hinné, hogy a történelmi materializmus olyan tudomány, amelyet csak rá kell húzni a társadalom jelenségeire, nem jutna messzire vele. A marxista feladata: mindig megtalálni az újat. Például azt, hogy a kommunista társadalom mozgató ereje a kritika és önkritika. Ez olyan törvényszerűség, amelyet az előző társadalmak nem ismertek, mert a kommunista társadalom alkotta meg. A kommunista társadalom megkövetelte a tudatosság szerepét és felismerte azt, hogy a kritika és önkritika segítségével a társadalom törvényszerűségeit bizonyos irányban befolyásolhatjuk, de ennek a befolyásnak határai mindig adva vannak az illető társadalom szerkezetében.

Tehát a marxizmus a történelmi szükségszerűséget nem úgy fogja fel, mint a természetben, ahol embereken kívül hat a szükségszerűség. A történelem tömegek cselekvése, s ebből az következik, hogy az emberek maguk csinálják a történelmüket. Ha az emberek maguk csinálják történelmüket, akkor a történelmi materializmusnak meg kell magyaráznia az emberek cselekvésé-

nek rugóit, meg kell magyarázni a történelemben azokat az eseményeket, amelyek a történelmi haladás szempontjából fontosak és meg kell különböztetnie azoktól, amelyek nem fontosak. Az emberek a történelemben számtalan módon cselekszenek, azt lehet mondani, végtelen sok módon. Mert minden ember végtelenül sok összefüggésben áll még a társadalmon belül is a társadalom minden más pontjával. És ebben a végtelen eseményhalmazban meg kell találni az objektív ismérveket, amelyeknek segítségével a társadalmi eseményeket osztályozni lehet fontosakra és kevésbé fontosakra. Egy példa: ha valaki sakkozik egy másik emberrel, akkor társadalmi viszonyba lép azzal. Van-e azonban a sakknak döntő befolyása a történelemre? Azt a társadalmi összefüggést kell kiválasztani, az események sorából azokat az összefüggéseket, amelyek a történelem haladása szempontjából lényegesek és félre kell tenni azokat, amelyek kevésbé lényegesek. Persze a lényegeset és a kevésbé lényegeset dialektikusan kell felfogni. Például a sport igen kevéssé befolyásolja a történelmi eseményeket. De annak, hogy az angol munkásságot a burzsoázia képes volt úgy nevelni, hogy semmi egyébbel ne foglalkozzék, mint a sporttal, ennek már nagy hatása van a történelmi eseményekre.

Marx megadta azt a módszert, amelynek segítségével a társadalmi események tömegétől kiválaszthatók a fontosabbak és a kevésbé fontosak. Ez a módszer a társadalmi formációk fogalmában fejeződik ki. Marx a történelmi korszakokat aszerint különbözteti meg egymástól, hogy az emberek hogyan termelik meg az életüket. Mert kétségtelen, hogy minden társadalmi esemény alapja az kell legyen, hogy az ember él. Az életet persze nem fiziológiai szempontból kell venni, mert végeredményben a kenyeret éppúgy rágta meg az ősember, mint ahogy megrágjuk mi. Nem erről van szó, hanem arról, hogy hogyan termeljük meg azt a kenyeret, amit megrágtunk? Ez a döntő momentum, amely a társadalmi korszakokat megkülönbözteti egymástól. Marx aláhúzza, hogy vajon a húst nyersen a fogaimmal rágom szét, vagy kést és villát használok hozzá, ez igen fontos technikai különbséget fejez ki. A kés és villa nem terem, ezeket termelni kell. Ahhoz, hogy ezt megtermeljük, iparra van szükség, ehhez megfelelő körülményekre. Az, hogy milyen technikai eszközökkel termeli meg az emberiség a maga életét, be-

folyásolja azt, hogyan él az ember, hogyan él a társadalomban és milyen társadalmi viszonyba lép többi embertársával. A társadalmi formáció megadja a lehetőséget arra, hogy egy történelmi korszakban megkülönböztessük a fontos momentumokat a kevésbé fontosaktól.

Marx három ilyen folyamatot különböztet meg: a társadalom anyagi folyamata, a társadalom politikai folyamata és a társadalom szellemi folyamata. Felületes szemlélő számára ezek a folyamatok teljesen rendszertelenül mennek. Mert az ember nem él külön anyagi, külön politikai és külön szellemi világban. Minden ember a központja mindezeknek a társadalmi összefüggéseknek. De a sorrend, amelyben ezeket a folyamatokat meg kell különböztetni, már nem önkényes. Kétségtelenül a legfontosabb, de ugyanakkor a többi folyamatot is meghatározó folyamat az anyagi folyamat; annak ellenére, hogy az első pillanatban úgy látszik: az ember gondolkodása, lelki folyamatai, törekvései, vágyai határozzák meg az ember cselekvését. Ez csak a látszat. A valóság az, hogy az ember cselekvését az anyagi folyamat határozza meg, amelyben az életét megtermeli. De ez az anyagi folyamat az összes emberben az ember lelkén és agyán megy keresztül. Az ember olyan magasabb rendű állat, amely minden tevékenységét az agyán keresztül intézi, a központi idegrendszerén át. Engels rámutat arra, hogy az ember legegyszerűbb anyagi cselekedeteit is pszichológiai folyamatok kísérik. De el kell választani ezt a kísérő jelenséget attól az objektív ténytől, hogy mielőtt eszem, meg kell termelnem azt, amit eszem. És ezen nem változtat semmiféle társadalmi folyamat. Az ember már réges-régen elszokott attól, hogy a természet adományait úgy fogyassza el, ahogy azt a természet neki adja. Azt, amit megeszünk, meg kell termelnünk. Ez azt jelenti, hogy át kell alakítani olyan formában, amelyben emberi fogyasztásra alkalmassá válik. A természet nagyon keveset ad nekünk készen, úgyszólván semmit: mindent át kell alakítanunk. De ez nem egyéni tett, az emberiség ezt mindig társadalmilag intézte el és nem is intézhette másképp. Nagy társadalmi folyamat ez, amelyben az egész társadalomnak együtt kell működnie, hogy ezt az alapvető, de rendkívül nehéz feladatot a különböző korszakokban megoldja. Ez az együttműködés a társadalmak alapja: megteremteni azokat a viszonyokat, amelyeken minden tár-

sadalom alapszik. Ezért nevezi Marx ezeket a viszonyokat termelési viszonyoknak, s őket mint a társadalom alapját fogja fel. Marx tehát megadta azt a módszert, amellyel a társadalmi események folyamatából kiválasztjuk a legalapvetőbbet, mindazt, ami a termelésre vonatkozik.

Teljesen hamis az az ostoba kritika, amellyel a történelmi materializmust folyton vádolják, hogy Marx szerint mindent a gazdasági motívumok határoznak meg. A társadalomnak élnie kell és ezt az életet meg kell termelnie; ezt pedig nem lehet másképp elérni, mint hogy emberek viszonyba lépnek egymással és ezt csak társadalmileg lehet elintézni. Ha az ember legalapvetőbb szükséglete az, hogy emberi szükségleteit kielégítse és ezt csak termelőmunkával tudja megtenni, akkor ennek a munkának jellege megadja a társadalom jellegét is. Másrészt szükséges a munkaeszköz. Hogy a munkaeszköz és az emberek milyen viszonyban állnak egymással, ez meghatározza minden társadalom jellegét. Ezért beszélünk rabszolga, hűbéri, tőkés társadalomról és szocialista társadalomról. Mert ugyanaz a nagy anyagi folyamat minden helyzetben másképp folyik le, nemcsak más eszközökkel, hanem más viszonyok között is. Eszközök és viszonyok itt a legszorosabb összefüggésben állnak egymással.

Marx ezt a híres példát mondja: A szélmalomnak megfelel a feudális társadalom, a gőzmalomnak megfelel a tőkés társadalom. A szélmalom olyan primitív eszköz, amely nem engedi magasabb munkaviszonyoknak a kialakulását. A gőzmalom — ahol sok száz embernek kell együttműködni, hogy a gabonából liszt legyen, ahol a legmodernebb technikai eszközökkel dolgoznak — természetesen más viszonyokat teremt az emberek között, mint a szélmalom, a feudális társadalom. Így vagyunk minden technikai eszközzel. A technikának két oldala van. A technika közvetíti anyagcserénket a természettel és a technika foka megmutatja, mennyire uralkodunk a természeten. Ugyanakkor a technika meghatározza az emberek viszonyát egymás között is. Ez még lényegesebb, mint meghatározott viszonyuk a természethez. Ezen az anyagi alapon nyugszik azután a társadalmi folyamat többi ága.

A politikai folyamat nem önálló folyamat, mert az emberek nem politikából élnek. A szellemi folyamat sem önálló folyamat, mert filozófiából sem lehet jóllakni.

Marx szerint a társadalom alapja az anyagi folyamat, illetve az azon alapuló társadalmi termelőviszonyok. Minden társadalom megértéséhez azt kell tudni, hogyan termel, milyen eszközökkel, milyen társadalmi viszonyok között? Éppen ez magyarázza meg azt is, hogy a társadalom előremegy. A társadalmi haladás nem misztikus valami, amely már eleve el volt határozva. Az ilyen történetfilozófia csak az idealista történettudományok fogása, amelyben azt akarják kimutatni, hogy a tőkés társadalom a társadalom legmagasabb foka.

A termelőfolyamat igenis magába zárja vagy a haladás, vagy a hanyatlás elemeit, és minden konkrét esetben meg kell magyarázni, miért halad egy társadalom, vagy miért hanyatlik, s ennek a nyitját mindig meg is találjuk a termelőviszonyokban. De nagyban és általában a termelőviszonyok mindig mozgékonyak, változnak és ez a változás az alapja annak, hogy az emberiség mindig magasabbra emelkedik. A termelőviszonyok egy bizonyos meghatározott technikán alapszanak. Ez a technika azonban soha nem marad ugyanaz, hol lassabban, hol gyorsabban változik. Az emberek együttműködnek éppen azért, hogy a maguk termelését javítsák, könnyebbé tegyék. Bizonyos korszakokban a technika haladása meggyorsul, mert a tudás felhalmozódik és ez mindig gyorsabbá teszi a haladást, a fejlődést.

De a technika nagyon gyakran olyan jellegű, hogy kizárja a haladást. Még inkább mondhatjuk ezt a társadalmi viszonyokra. A rabszolgatársadalom számára például nem volt kivezető út, mert olyan termelési, olyan társadalmi viszonyok alakultak ki, amelyek az emberi munkát megbélyegezték és ezért a társadalom hanyatlani kezdett. Általában a nagy anyagi folyamat és a többi társadalmi folyamatok — a politikai és szellemi folyamatok között — nem szabad az összefüggést mechanikusan felfogni, vagyis úgy, hogy egyik folyamat fejlődése automatikusan maga után vonja a társadalom szerkezetének megváltozását, az ideológiai folyamat megváltozását stb. Az kétségtelenül igaz, hogy a felsőbb folyamatok — politikai és szellemi folyamatok — bizonyos mértékben elmaradnak az anyagi folyamatok mögött. De ennek a megértését magában az anyagi folyamatban kell keresni. Ha az anyagi folyamat olyan, hogy belső ellentétek szaggatják szét, hogy ellentétes harcokban tud csak előre

mozogni, akkor természetes, hogy ellentét és ellentmondás keletkezik a folyamatok között is.

Például: a feudalizmusban kialakultak olyan viszonyok, hogy az uralkodó osztály igen kevéssé volt érdekelve szellemi dolgokban. Harcoltak, raboltak, polgárháborúkat vívtak egymással, de nagyon keveset törődtek filozófiával, műveltséggel. Vajon ebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy a szocialista társadalomban is így lesz ez? Nem. Mert a szocialista társadalomban ezek az ellentétek, amelyek itt ideológiai, politikai és társadalmi termelő folyamatok között fennállottak, nincsenek meg. A szocializmusban összhangban van alap és felépítmény, és összhangban is kell lenniük.

A marxizmus minden társadalomban konkrétan megnézi a társadalmi termelőfolyamat jellegét és abból magyarázza az illető társadalom egész lényegét. Az általános törvény, amit fel lehet állítani, hogy minden eddigi osztálytársadalomban az anyagi folyamat ellentétesen mozgott. Voltak kizsákmányolók és kizsákmányoltak, és csak a kizsákmányolás módja adta meg a társadalom jellegét. De ugyanaz adta meg a társadalom politikai szerkezetének, szellemi anyagának jellegét is. De ennél sokkal többet mondani, anélkül, hogy konkrétan megvizsgálnók minden korszak anyagi folyamatát — nem lehet és nem szabad. Az igazság mindig konkrét; különösen a történelmi korszakok élete mindig konkrét körülmények között folyik le. Tehát összhang van a társadalom különböző nagy folyamatai között. A szocializmusban nem az ellentétek harca alakítja tovább az osztálytársadalmat, a társadalmi életet. Itt hiába fogjuk a társadalmi élet magyarázatát ilyen ellentétekben és ezek harcában keresni. Nem ezek határozzák meg döntően a társadalom életét. A marxizmus nem ad általános törvényszerűséget, minden korszaknak megadja a maga törvényszerűségét. A rabszolgatársadalomnak megvannak a maga törvényszerűségei, melyek élesen megkülönböztetik a feudális társadalomtól. A feudális társadalom élesen különbözik a tőkés társadalomtól. Mi a közös bennük? Csak a legáltalánosabb vonások. Ami ezen túl van, azt minden társadalomnál külön meg kell nézni: az anyagi termelési folyamatot, hogy milyen osztályokból áll és milyen jellegű osztályharcok folynak le, mert minden eddigi társadalom osztálytársadalom volt, amely osztályok harcából állt. Amennyire fontos ez a

megállapítás az általános módszertan szempontjából, annyira kevéssé vezet célhoz, ha nem konkretizáljuk minden egyes korszakra nézve. A rabszolgatársadalomban az osztályharcok másképp folytak, mint a feudális társadalomban, mert más osztályok harcoltak, más fegyverekkel, más célokat tűztek ki maguk elé és más eredményt érhettek el. A tőkés társadalom osztályharcai lényegesen különböznek minden előző osztálytársadalom osztályharcaitól, mert itt egész más jellegű osztályok harcolnak. A proletariátus nem istentől kapta azt a hivatását, hogy a kapitalista tarsadalmat magasabb rendű társadalommá alakítsa át. De a proletariátus objektív helyzete ebben az értelemben olyan, amely ezt a célt elérhetővé teszi, a cél felismerését s a felismerésnek megfelelő cselekvését is lehetővé teszi. A marxizmus megmagyarázza, hogyan lehetséges ez. Megmagyarázza, hogy a kapitalizmus elért technikai foka és a benne uralkodó társadalmi termelőviszonyok kialakították a modern nagyipari proletariátust, azt az osztályt, amely személyében szabad, de termelési eszközei nincsenek és azért társadalmi helyzete gyökeresen különbözik minden más társadalmi osztálytól. Ugyanakkor a kapitalizmus kialakította azokat az előfeltételeket, amelyek lehetővé teszik az osztálymentes társadalom megteremtését.

Itt tehát két objektív tény van: a proletariátus kialakulása és a modern nagyipar létrejötte, amely előfeltétele a szocialista társadalomnak. A kettőt egymástól elválasztani nem lehet, mert a modern nagyipar lényegében összefügg a modern nagyipari proletariátus kifejlődésével. A marxizmus éppen azért nem utópisztikus szocializmus, mert nem az erkölcs elveinek hangoztatásával, az emberszeretet általános elvére hivatkozva követeli a szocializmust, hanem természettudományos, történeti alapon állapítja meg, hogy a mai társadalom fejlődésének az eredménye, hogy kialakult egy osztály, amely lényegesen különbözik minden más osztálytól, s a történelemben először alakult ki olyan gazdasági helyzet, amelyben a szocializmus kivívása, a szocialista társadalom megalkotása reális lehetőség. Persze, ennek a felismerése egy újabb indítóok a szocialista társadalom kialakulásában.

Végül engedjék meg, hogy röviden foglalkozzam a tudat szerepével a történelemben. Végeredményben amit eddig mondtam, nem egyéb, mint annak magyarázata, hogyan és miképpen

cselekednek az emberek a történelemben és melyek cselekvésük eredményei. Az emberek a történelemben tudattal cselekszenek. Olyan történelmi korszak nem volt, amelyben az emberi cselekedeteket ne kísérte volna valamiféle tudat. Az embereknek céljaik, vágyaik, törekvéseik vannak és ezeket a történelemben akarják megvalósítani. Lényeges kérdés az, hogyan lehet megmagyarázni, hogy az emberek a történelemben tudattal cselekszenek és mégsem tudatosan. Vagyis nem az történt, amit ők akartak, amiről ők tudtak és nem úgy történt, ahogy ők azt elképzelték. A lét és a tudat viszonyáról van szó, a társadalmi létről és a társadalmi tudatról van szó. Az emberi társadalom léte, a társadalomban élő embernek a léte más, mint a természetben élő állatnak a léte. Az ember létét a társadalom, a társadalmi viszonyok határozzák meg. Ezekből a társadalmakból kell magyarázni a különböző társadalmak tudatát. Mert a marxizmus itt megint nem az egyes emberek célkitűzéseit és tudatát vizsgálja. Az egyes emberek tudata társadalmi termék. Ha azt vizsgáljuk, mit gondolunk, mit érzünk, mi a vágyunk, akkor ezt a legritkább esetben tudjuk az egyén helyzetéből megmagyarázni. Ennek társadalmi okai vannak. Mindenki aszerint gondolkodik, aszerint érez, hogy melyik osztályhoz tartozik, melyik társadalmi csoportban él. A társadalmi csoport döntően meghatározza az egyes ember tudatát. Tudatunk túlnyomó része társadalmi termék, és nem különbözik más ember tudatától. Pontosan meg lehet mondani, hogy a tőkés — eltekintve egyéni sajátosságaitól — hogyan gondolkodik és hogyan kell gondolkodnia. És pontosan meg lehet mondani, hogy a kispolgár miért ingadozik véleményeiben, miért ingadozik cselekvéseiben, miért ingadozik célkitűzéseiben, érzelmeiben annak ellenére, hogy az egyik kispolgár igen lényegesen különbözhet a másiktól. A proletariátusnál is így van ez. Általában van egy osztálytudat, amely nincs meg a proletariátus minden tagjában. De azt is meg lehet magyarázni, hogy a proletariátus lényeges részeiben miért nincs meg és egy részében miért van meg fokozottabb mértékben. Természetes, hogy bizonyos országok proletárjai nem tudnak felemelkedni az osztálytudat magaslatára. Ezt mind meg lehet magyarázni anélkül, hogy egyéni pszichológiával kellene foglalkozni. Mert az egyéni tudat kialakulásának megvannak az objektív társadalmi törvényszerűségei.

Itt a marxizmus — úgy, mint a filozófiában — azt a tételt állítja fel, hogy nem a tudat határozza meg az emberek létét, hanem az emberek társadalmi léte határozza meg az emberek tudatát. Vagyis nem arról van szó, mintha a marxizmus tagadná a tudat szerepét a történelemben. Erről szó sincs, a tudatnak óriási szerepe van, tudat nélkül semmi sem folyik le a történelemben. Hogy milyen osztálynak milyen tudata van, ez nagyon is meghatározza az emberek cselekedetét.

De ez a tudat független változó-e a történelemben, vagy függő változó? Önálló folyamat-e, vagy függ-e más társadalmi folyamatoktól? A tudat visszatükrözi az emberek társadalmi helyzetét. De nem tükrözi vissza úgy, ahogy a társadalmi helyzet objektíve van. Az ember igenis szellemileg visszatükrözi az anyagi létét, de nem úgy, ahogy az van. Ennek a legkülönbözőbb okai vannak. Más okai vannak az uralkodó osztályoknál és mások az elnyomott osztályoknál. Az uralkodó osztályok tudata legtöbb esetben már azért sem tükrözheti helyesen vissza, mert érdekeibe ütközik; másodszor azért nem, mert nem olyan egyszerű formában nyilatkoznak meg a társadalmi viszonyok, hogy azok egyszerűen visszatükröződhetnének az emberek tudatában. Még a természet jelenségei sem úgy tükröződnek vissza, ahogy azok lefolynak. A természeti jelenségek mélyén másképp folynak le az események, mint ahogy azok közvetlen az érzékeinkben adódnak. Mi színeket látunk és hangokat hallunk, a természetben pedig hullámok vannak.

Társadalmi téren még inkább így van ez. Itt az anyagi és politikai természetű összefüggések olyan bonyolultak lehetnek, hogy közvetlenül az emberek tudatában nem is tükröződhetnek vissza úgy, ahogy vannak, hanem mindenféle ideológiákat teremtenek. De akárhogyan történnek, a visszatükröződési folyamatnak megvannak a maga törvényszerűségei. A legfőbb törvényszerűség az, hogy ennek a politikai és ideológiai folyamatnak kialakulása végső fokon attól a termelőmódtól függ, amelyben az emberek élnek. Létük visszatükröződik a politikai irányzatokban és visszatükröződik a szellemi folyamatokban; de nem úgy, ahogy azok tényleg lefolynak. Legfőbb oka ennek a társadalom osztályokba való tagozódása. Az osztálytársadalmak létrejötte gazdasági szükségszerűség, bizonyos lépést jelent előre a társadalmak történetében és fejlődésében, de ez a tény termé-

szetszerűleg bonyolulttá teszi a társadalmi viszonyokat és kifordítva, elferdítve adja vissza a társadalmi jelenségeket. Egy rabszolgatársadalomban más célokat kell kitűznie a rabszolgatartók osztályának és másokat a rabszolgák osztályának. Milyen célokat tűzhet ki magának egy rabszolga? A felszabadulást, de a maga módján. A rabszolga meghatározott eszméket teremt magának a saját helyzetéből. Más eszméket, mint a jobbágy és más eszméket, mint a modern proletár.

Az emberek tudata nagy szerepet játszik a történelemben és olykor akadályozza, olykor elősegíti a helyes cselekvést, de végeredményben valamilyen formában mindig kifejezi az emberek létét. Gondoljunk csak például a rabszolgatársadalomban a keresztényekre. Kifejezte az őskereszténység a rabszolgaság helyzetét? Kifejezte azt a tényt, hogy magát istent is rabszolgának képzelték el, akit üldöztek, aki kereszten lógott. Mit jelent ez? Azt a keserűséget, azt az elnyomást, amelyben az akkori társadalom élt, a rabszolgák kivetítették és elképzelték egy keresztrefeszített isten személyében. Az egész rabszolgaság keserűsége lógott ott a kereszten. Másodszor, az őskereszténység kifejezte a rabszolgák felszabadulási vágyát a rabszolgaság alól. A megváltás eszméje nem egyéb, mint ennek a vágynak kifejezése. De a rabszolgaság nem remélhette, hogy lerázhatja a jármot, ezért olyan megváltást képzelt el, amely felülről jön és nem ebben a világban, hanem a túlvilágban lesz valósággá. Az utópikus szocializmus sok tekintetben az őskereszténységtől vette eszméjét. Szinte ugyanazon a fokon várták a proletariátus felszabadítását. Például nézzük a burzsoáziát akkor, amikor forradalmi volt és akkor, amikor elérte a tőkés társadalomban uralkodó szerepét. Amíg a burzsoázia a forradalomra készült, mint az egész emberiség vezetője jelent meg. A szabadság, egyenlőség, testvériség jelszavait tűzte ki. Ezek a jelszavak csak légből kapott koholmányok? Vagy megvoltak ennek a társadalmi helyzetnek körülményei, amelyek szükségessé tették ezeknek a kialakulását? Kifejeztek ezek valami objektív tényt? Igen. Vezetője volt a burzsoázia akkor az emberiségnek? Bizonyos mértékig igen. A feudalizmussal szemben a burzsoázia vezette az összes elnyomott és dolgozó osztályokat. Mikor tehát a burzsoázia kitűzte célul az emberi jogok megvalósítását, ebben volt igazság. Mert a feudalizmussal szemben a burzsoá szabadságjogok egy lépést

jelentettek előre az emberi jogok kivívása területén. De ugyanakkor ezek nem emberi jogok, hanem burzsoá jogok voltak. A burzsoá jogok mint emberi jogok jelentkeznek, mert másképp a néptömegeket nem tudják magukkal ragadni. A forradalom győzelme után az emberi jogokat lefokozzák közönséges burzsoá jogokká. Az egyenlőség, testvériség, szabadság jelszavai kifejeznek valamit a burzsoá forradalmi korszakból? Igen, nagyon lényeges dolgokat: a szabadság a gyülekezési és sajtószabadságot, a törvény előtti egyenlőséget — amely nagy és komoly lépés volt előre a feudalizmus világából. — A testvériség is kifejez valamit, kifejezi legalábbis az összes dolgozó osztályok és a burzsoázia szövetségét a feudalizmus ellen. Hogy ezek a jelszavak azután, a burzsoázia győzelme után, egészen más tartalmat nyertek, mint a forradalmi korszakban, abból következik, hogy a burzsoázia helyzete gyökeresen megváltozott. A néptömegek vezetője nem emberi jogokat akar megvalósítani, nem a feudalizmus ellen harcol, hanem a burzsoázia jogaiért.

A tudatnak óriási szerepe van és befolyásolja az emberek cselekvését a történelemben. Semmiféle kor nem folyhat le eszmények nélkül. Az eszmények óriási befolyással vannak arra, hogy milyen osztály hogyan cselekszik. A proletariátus az első osztály a történelem folyamán, amely nemcsak ösztönszerűen cselekszik és nem hamis ideológiák zászlaja alatt küzd, hanem tudatában van a célnak, amit meg akar valósítani, az nincs elködösítve előtte. Ez a proletariátus objektív helyzetéből adódik. A marxizmus a proletariátus számára tudatosítja objektív helyzetét. Míg az előző osztályok tudatában a lét torzított formában, zavarosan tükröződött vissza, a proletariátusnál a lét és tudat összhangban van. De magától értetődik, hogy a proletariátus cselekvésének egész más súlyt ad az a körülmény, hogy a proletariátus tudatában van a maga cselekvéseinek, a proletariátus léte olyan, hogy nincs szüksége a tudat meghamisítására. A proletariátus csak akkor harcolhat sikeresen, ha a harc körülményeit felismeri, s helyesen ismeri fel, mert ez a felismerés maga is lényeges alkateleme és mozgatóereje a mai társadalom változásainak.

Ha azt mondjuk, hogy a marxizmus—leninizmus a proletariátus legélesebb fegyvere, ezzel azt a tényt domborítjuk ki, hogy a proletariátus — ellentétben minden eddigi történelmi osztály-

lyal — olyan tudományos elmélettel rendelkezik, amely a proletariátus történelmi hivatását meghatározza, a proletariátus harcait befolyásolja és segít a proletariátusnak a maga harcát győzelmesen kivívni.

A marxizmus—leninizmus fegyvere éppen azt mutatja, hogy mi, marxisták az ideológia szerepét nem hogy lealacsonyítanók, hanem ellenkezőleg, a legmagasabbra értékeljük. A proletariátus ideológiája, a marxizmus—leninizmus éppen azért a legélesebb fegyvere a proletariátusnak, mert az osztály ezzel tudatosan cselekszik, ezzel felismeri a társadalom törvényszerűségeit, tudatosan halad célja felé. A proletariátus egészen más osztály, mint mindazok az osztályok, amelyek eddig a történelemben szerepet játszottak. A proletariátus felismeri az objektív társadalmi törvényszerűségeket, s ezzel új fegyvert kap a társadalom megváltoztatására.

Azzal fejezem be, hogy ha a filozófia feladata a világ magyarázata, s ezen túl annak megváltoztatása, akkor, a történelmi materializmus éppen az az ideológia, amely megmutatja, hogyan kell megváltoztatnunk a világot. A marxizmus—leninizmus ismerete a proletariátus osztályharcának lényeges előfeltétele. Nem lehet eredményesen harcolni a mai osztálytársadalomban olyan hatalmas célért, mint a szocializmus, ha nem ismerjük a társadalom törvényszerűségeit és nem tudunk tudatosan, tervszerűen ezeknek a törvényszerűségeknek irányába haladni.

Éppen ezért a kommunista párt, a marxista—leninista párt abban különbözik minden eddigi párttól, hogy a proletariátus élcsapata éppen abban a tekintetben, hogy a társadalom törvényszerűségeit tudatosan alkalmazza egy tudatos cél érdekében.

A szocialista társadalom kivívása nem véletlen műve. Ez szükségszerűség, amelyet a proletariátus felismer és bizonyos értelemben ezt a szükségszerűséget átváltoztatja, átváltoztatja a szükségszerűségen belül tudatos cselekvéssé, átváltoztatja a proletariátus tudatos harci fegyverévé!

Rudas László: Történelmi materializmus.
Szikra 1950. 6—33. old.

II. RÉSZ

AZ ANYAGI JAVAK TERMELÉSÉNEK MÓDJA ÉS MEGHATÁROZÓ SZEREPE

1., 2., téma

Az anyagi javak termelésének módja és fejlődésének törvényszerűségei
A társadalom gazdasági alapja és felépítménye

MARX

A POLITIKAI GAZDASÁGTAN BÍRÁLATÁHOZ

ELŐSZÓ

A polgári közgazdaságtan rendszerét a következő sorrendben tárgyalom: *tőke, földtulajdon, bérmunka; állam, külkereskedelem, világpiac.* Az első három rovatban annak a három nagy osztálynak a gazdasági életfeltételeit vizsgálom, melyekre a modern polgári társadalom oszlik; a másik három rovat összefüggése szembeötlő. Az első könyv első szakasza, mely a tőkéről szól, a következő fejezetekből áll: 1. az áru; 2. a pénz vagy az

egyszerű forgalom; 3. a tőke általában. E füzet a két első fejezetet tartalmazza. Az egész anyag készen van monográfiák formájában, melyeket nagy időközökben saját nézeteim tisztázására, nem pedig közzététel céljából írtam; a jelzett terv szerinti összefüggő kidolgozásuk külső körülményektől fog függni.

Egy általános bevezetést, melyet már papírra vetettem, mellőzök, mert alaposabb megfontolás után úgy vélem, hogy még bizonyításra szoruló eredmények minden előzetes tárgyalása csak zavart okozna, és hogy az olvasónak, ha egyáltalán követni akar, el kell szánnia magát arra, hogy az egyestől emelkedjék fel az általánoshoz. Viszont helyénvalónak látom, hogy néhány adatot közöljek itt saját politikai gazdaságtani tanulmányaim menetéről.

Szaktárgyam a jogtudomány volt, de ezzel a filozófia és a történelem mellett csak mint alárendelt tudományággal foglalkoztam. 1842—1843-ban, mint a „Rheinische Zeitung" szerkesztője kerültem először abba a kényszerhelyzetbe, hogy úgynevezett anyagi érdekekhez hozzászóljak. A rajnai Landtag tárgyalásai a falopásról és a földtulajdon parcellázásáról, az a hivatalos vita, melyet von Schaper úr, akkoriban a Rajna-tartomány főprezidense, a „Rheinische Zeitung"-gal a Mosel-vidéki parasztok helyzetéről megindított, végül a szabad kereskedelemről és védővámról szóló viták késztettek először arra, hogy gazdasági kérdésekkel foglalkozzam. Másrészt ugyanebben az időben, amikor a „továbbhaladás" jószándéka sokszorosan felülmúlta a tárgyismeretet, a francia szocializmus és kommunizmus enyhén filozófiailag színezett visszhangja szólalt meg a „Rheinische Zeitung"-ban. Ezzel a kontárkodással szembeszálltam, de az augsburgi „Allgemeine Zeitung"-gal való összetűzésem kapcsán kereken kijelentettem, hogy eddigi tanulmányaim nem engedik meg, hogy maguknak a francia irányzatoknak a tartalmáról bármilyen ítéletet merjek mondani. Ezért inkább a „Rheinische Zeitung" kiadóinak illúzióját — akik a lap mérsékeltebb irányzatával a reá kimondott halálos ítéletet elháríthatónak vélték — örömmel felhasználtam arra, hogy a nyilvános szereplés színteréről dolgozószobámba vonuljak vissza.

Az első munka, amelyet az engem zaklató kétségek megoldása végett írtam, a hegeli jogfilozófia kritikai felülvizsgálata volt. E munka bevezetése megjelent az 1844-ben Párizsban kiadott

„Deutsch-Französische Jahrbücher"-ben. Vizsgálataim arra az eredményre juttattak, hogy a jogi viszonyok és az államformák nem érthetők meg sem önmaguktól, sem az emberi szellem úgynevezett általános fejlődéséből, hanem ellenkezőleg, azokban az anyagi életviszonyokban gyökereznek, amelyeknek összességét Hegel, a XVIII. századi angolok és franciák példájára, „polgári társadalom" néven foglalja össze, a polgári társadalom anatómiáját pedig a politikai gazdaságtanban kell keresni. A politikai gazdaságtan tanulmányozását Párizsban kezdtem meg és Brüsszelben folytattam, ahová Guizot úr kiutasító parancsa következtében költöztem. Az általános eredményt, amelyre jutottam, és amely, miután rájöttem, tanulmányaim vezérfonala lett, röviden ekképpen lehet megfogalmazni: Életük társadalmi termelésében az emberek meghatározott, szükségszerű, akaratuktól független viszonyokba, termelési viszonyokba lépnek, amelyek anyagi termelőerőik meghatározott fejlődési fokának felelnek meg. E termelési viszonyok összessége alkotja a társadalom gazdasági szerkezetét, azt a reális alapot, amelyen a jogi és politikai felépítmény emelkedik, és amelynek meghatározott társadalmi tudatformák felelnek meg. Az anyagi élet termelési módja szabja meg a társadalmi, politikai és szellemi életfolyamatot egyáltalában. Nem az emberek tudata az, ami létüket, hanem megfordítva, társadalmi létük az, ami tudatukat meghatározza, A társadalom anyagi termelőerői, fejlődésük bizonyos fokán, ellentmondásba kerülnek a meglevő termelési viszonyokkal, vagy — ami ennek csak jogi kifejezése — azokkal a tulajdonviszonyokkal, amelyek között eddig mozogtak. Ezek a viszonyok a termelőerők fejlődési formáiból azok béklyóivá csapnak át. Ekkor a társadalmi forradalom korszaka következik be. A gazdasági alapzat megváltozásával lassabban vagy gyorsabban forradalmi átalakuláson megy át az egész óriási felépítmény. Az ilyen forradalmi átalakulások vizsgálatánál a gazdasági termelési feltételekben bekövetkezett anyagi, természettudományos pontossággal megállapítható átalakulást mindig meg kell különböztetni a jogi, politikai, vallási, művészi vagy filozófiai, egyszóval ideológiai formáktól, amelyekben az emberek ennek az összeütközésnek tudatára jutnak és azt végigharcolják. Mint ahogy az egyént nem aszerint ítéljük meg, aminek önmagát véli, ugyanúgy az ilyen átalakulási korszakot sem ítélhet-

jük meg saját tudatából, hanem ellenkezőleg, ezt a tudatot kell az anyagi élet ellentmondásaiból, a társadalmi termelőerők és termelési viszonyok között meglevő összeütközésből magyarázni. Egy társadalomalakulat nem pusztul el mindaddig, amíg nem fejlődtek ki mindazok a termelőerők, amelyek számára elég teret nyújt, és új, magasabb rendű termelési viszonyok sohasem lépnek helyébe, mielőtt azok anyagi létfeltételei magának a régi társadalomnak az ölében ki nem csíráztak. Ezért az emberiség mindig csak olyan feladatokat tűz maga elé, amelyeket meg is tud oldani, mert ha pontosabban megvizsgáljuk, mindig azt láthatjuk, hogy a feladat maga is csak ott merül fel, ahol megoldásának anyagi feltételei már megvannak, vagy legalábbis keletkezőben vannak. Nagy vonásokban az ázsiai, antik, feudális és modern polgári termelési módok jelölhetők meg a gazdasági társadalomalakulat progresszív korszakaiként. A polgári termelési viszonyok a társadalmi termelési folyamatnak utolsó antagonisztikus formája, antagonisztikus nem az egyéni ellentétek, hanem az egyének társadalmi életfeltételeiből fakadó ellentét értelmében; de a polgári társadalom ölében fejlődő termelőerők megteremtik egyúttal az anyagi feltételeket ennek az ellentétnek a feloldásához. Ezzel a társadalomalakulattal lezárul tehát az emberi társadalom előtörténete.

Friedrich Engels, akivel a közgazdasági kategóriák bírálatáról írt zseniális vázlatának megjelenése óta (a „Deutsch-Französische Jahrbücher"-ben) állandó írásbeli eszmecserét folytattam, más úton (vö. „A munkásosztály helyzete Angliában" című művét) ugyanarra az eredményre jutott, mint én; és amikor 1845 tavaszán szintén Brüsszelben telepedett le, elhatároztuk, hogy nézetünknek a német filozófia ideológikus nézetével szembeni ellentétét közösen kidolgozzuk, voltaképpen, hogy leszámolunk a mi egykori filozófiai lelkiismeretünkkel. Szándékunkat a Hegel utáni filozófia kritikájának formájában váltottuk valóra. A kézirat két vaskos nyolcadrét kötet, már rég megérkezett Vesztfáliába, kiadási helyére, amikor hírt kaptunk arról, hogy a megváltozott körülmények a kinyomtatást nem teszik lehetővé. A kéziratot annál is készségesebben átengedtük az egerek rágcsáló bírálatának, mert elértük fő célunkat: saját nézeteink tisztázását. Azok közül az elszórt munkák közül, melyekben akkortájt nézeteinket egyik vagy másik irányba kifejtve a közönség elé

tártuk, csak az Engelsszel közösen írt „A Kommunista Párt Kiáltványa” című munkát és az általam közzétett „Beszéd a szabadkereskedelemről” című brosúrát említem. Nézetünk döntő pontjait tudományosan, noha csak polemikus formában, először az 1847-ben kiadott és Proudhon ellen irányuló, „A filozófia nyomorúsága stb.” című írásomban jeleztem. A „Bérmunká”-ról németül írt értekezésben erről a tárgyról a brüsszeli Német Munkásegyletben tartott előadásaimat foglaltam egybe; kinyomtatását megakasztotta a februári forradalom és ennek folytán bekövetkezett erőszakos eltávolításom Belgiumból.

A „Neue Rheinische Zeitung” kiadása 1848-ban és 1849-ben és a későbbi események megszakították közgazdasági tanulmányaimat, melyeket csak 1850-ben Londonban folytathattam. A politikai gazdaságtan történetére vonatkozó, a British Museumban felhalmozott roppant nagy anyag, az a kedvező helyzet, melyet London a polgári társadalom megfigyelésére nyújt, végül pedig az az új fejlődési szakasz, amelybe a polgári társadalom a kaliforniai és ausztráliai arany felfedezésével belépni látszott, arra indítottak, hogy megint egészen elölről fogjak neki a dolognak, és hogy az új anyagot kritikailag feldolgozzam. Ezek a tanulmányok részben maguktól vezettek el látszólag egészen távoleső tudományágakhoz, melyeknél rövidebb vagy hosszabb ideig kell időznöm. De főleg a kenyérkeresés parancsoló szükségessége korlátozta a rendelkezésemre álló időt. Immár nyolc éve működöm közre a vezető angol—amerikai napilap, a „New York Tribune”, hasábjain, s minthogy csak kivételesen foglalkozom tulajdonképpeni laptudósítással, ez a munka tanulmányaim rendkívül szétforgácsolását tette szükségessé. Eközben a szembeötlő angliai és kontinentális gazdasági eseményeket tárgyaló cikkek olyan jelentős részét alkották közleményeimnek, hogy kénytelen voltam gyakorlati részletekkel megismerkedni, amelyek kívül esnek a tulajdonképpeni politikai gazdaságtan tudományának körén.

Ezzel a vázlattal, amelyet a politikai gazdaságtan terén tett tanulmányaim menetéről adtam, csak azt akarom bizonyítani, hogy nézeteim — bárhogy ítéljék is meg őket, és bármily kevéssé egyeznek is az uralkodó osztályok érdekből fakadó előítéleteivel — lelkiismeretes és sokévi kutatás eredményei. De a tu-

domány bejáratánál éppúgy, mint a pokol kapujánál, ezt a követelést kell támasztanunk:

„Qui si convien lasciare ogni sospetto
Ogni viltà convien che qui morta."[1]

London, 1859 január.

Karl Marx

Marx—Engels Válogatott művek. I. köt.
Kossuth Könyvkiadó 1963. 365—369. old.

ÁGOSTON LÁSZLÓ

AZ EMBER ÉS A TECHNIKA

2. A TECHNIKA MARXISTA ÉS TECHNICISTA ÉRTELMEZÉSE

A technika különféle meghatározásairól

Hogy a technicizmus nem közvetlenül a mai tudományból, illetőleg a technikából ered, annak igazolásához alaposan meg kell vizsgálnunk a technika értelmét és értékét, társadalmi szerepét és jelentőségét, a technika határait és elsősorban helyesen kell meghatároznunk a technika lényegét.

Mielőtt azonban a technika meghatározására rátérnénk, pontosabban kell körvonalaznunk feladatunkat. A „technika" szó tartalma az ókori Görögországban való felvetődése óta további fejlődésen ment keresztül. Azóta az anyagi javak termelése és a művészet a társadalmi élet viszonylagosan önálló szféráivá let-

[1] „Itt el kell hagynod minden törpe gondot
S mint holtra nézned minden gyávaságra."
Dante: „Az isteni színjáték". (Pokol). III. ének. 14—15. sor. — *Szerk.*

tek, a „technika” szó azonban sajátos tartalommal továbbra is használatban maradt e területeken, sőt, más, nem „előállító” jellegű emberi tevékenység egyes oldalainak a megjelölésére is átterjedt. Így a technika köznapi értelme ma még tarkább képet mutat, mint az ókorban.

A „technika” szó mai sokértelműsége miatt hiábavaló kísérlet lenne a technika fogalmát oly módon meghatározni, hogy a meghatározás a köznapi jelentések mindegyikét magában foglalja. Ilyen tudományos igénnyel ma fellépni sem lehet. A költészet, labdarúgás, a zongorajáték, az anyagi javak termelésének technikája stb. egymástól annyira különböző és távol eső mozzanatokat jelölnek, hogy e technikák közös és általános jegyei (például az, hogy emberi tevékenységgel kapcsolatosak) vajmi keveset mondanak, és semmit sem árulnak el az egyes területek technikájának sajátos vonásairól. Korunkban a technika meghatározása az emberi tevékenység különböző ágaiban külön-külön feladat a filozófusok és az erre illetékes szakemberek számára.

A mi feladatunk is a „technikának” csak egy területén való meghatározása lehet. Mégpedig annak a technikának, amelyet a polgári tudósok és ideológusok is a „mérnöki”, „gyakorlati”, „tudományos” jelzővel különböztetnek meg, s amelyhez a technicista nézetek elsősorban fűződnek. Azaz — marxista terminológiával élve — a termelés technikájáról van szó.

A technika fogalmát azonban meglehetősen nehéz meghatározni még a termelés technikájára leszűkítve is. Nemcsak azért, mert a termelés technikájának külön szóval való jelölésére irányuló és az előző fejezetben említett kísérletek idővel megszűntek, hanem azért is, mert a termelés technikája önmagában véve is igen bonyolult társadalmi jelenség. Nehézséget okoz továbbá az is, hogy jelenleg a marxisták között nincs a technikának egységesen elfogadott definíciója.

Azelőtt akadtak olyan meghatározások is, amelyek a termelés technikáját a termelőerők egész körével azonosították.[2] Más, ma is elterjedt meghatározások — kissé szűkebb értelemben — nem tartják a technikához tartozónak magát az embert, de mint

[2] Lásd például *Sz. A. Besszonov:* Razvityije masin (a gépek fejlődése). Moszkva 1962. 60. old.

az „Új Magyar Lexikon” is, oda sorolják az ember termelési tapasztalatait, sőt, ezen túlmenően „a természettudományok által megállapított törvények gyakorlati és emberi célokat szolgáló felhasználását”, illetve „az erre vonatkozó elvek és ismeretek összességét”[3] Akadnak olyan túlzottan kiszélesített meghatározások is, amelyek a technika fogalmába foglalnak minden, a műszaki fejlesztéssel kapcsolatos gyakorlatilag fontosabb tényezőt, műszaki fejlettség mutatóit, az üzemszervezést stb.[4]

A hazai és a külföldi marxista irodalomban legelterjedtebbek azok a technika-definíciók, amelyek a technikát (a szélesebb vagy szűkebb értelemben vett) munkaeszközökkel veszik azonosnak. Bár ezek a meghatározások közelítik meg az eddigiek közül leginkább a technika valóságos lényegét, ezeknek is hiányossága, hogy leszűkítik a technika jelentését s nem mutatnak rá olyan fontos alkotórészére, mint például az objektív technológiai folyamatok.

Ezzel kapcsolatban említjük meg, hogy a marxista irodalomban a technológia fogalma sem egyértelműen tisztázott. Sokan a technológiát úgy tekintik, mint pusztán termelési előírásokat, szabályokat, utasításokat, vagy mint a „technika tudományát”.[5] Mások szerint — és ez a meghatározás fogadható el helyesnek — a technológia „az a dinamikus kapcsolat, ami a munkafolyamatban a munkaerő segítségével a munka eszközei és tárgyai között létrejön, és amelynek eredményeként alakul ki a termék”.[6] A technika és a technológia egymáshoz való viszonyát illetően is különböző nézetekkel találkozhatunk: a kettőnek egymás mellé és egymás alá rendelésével, a kettő azonosításával és kölcsönös kizárásával is.

A meghatározások egy további csoportja a technikát szintén a munkaeszközökkel azonosítja, de erősen hangsúlyozza a technikának a termeléssel való kapcsolatát, valamint konkrét tör-

[3] Új Magyar Lexikon. 6. köt. Akadémiai Kiadó 1962. 385. old.

[4] Lásd például *I. G. Kurakov:* Nyekotorije voproszi razvityija tyehniki pri szocializme. (A technika fejlődésének néhány kérdése a szocializmusban.) Voproszi Filoszofii, 1956. 1. sz. 14—15. old.

[5] *Dr. Korach Mór:* A technológia módszertana. Magyar Tudomány, 1957. 5—6. sz. 206. old.

[6] *Hegedüs András:* Műszaki fejlesztés a szocializmusban. Közgazdasági és Jogi Kiadó 1962. 32. old.

ténelmi jellegét. Ilyen meghatározást ad G. V. Oszipov „Technika és társadalmi haladás" című könyvében: „A technika: a természet tulajdonságainak és törvényeinek megismerése alapján, meghatározott anyagi szükségletek kielégítése céljából az ember által létrehozott s a társadalmi termelésnek valamely történetileg konkrét rendszerében használatos munkaeszközök összessége."[7]

Elismerve az ilyen meghatározásoknak a maguk nemében való nagy értékét, a technikának a munkaeszközökre való leszűkítésén kívül az a hiányosságuk, hogy nem emelik ki a technika általános szociológiai ismérveit s a technikai ismérveket nem választják külön a gazdaságiaktól.

A technika meghatározásának a nehézségei olyan álláspontot is szültek, mintha a technikát nem is lehetne meghatározni. Korach Mór akadémikus szerint a meghatározás fogalma a technikára, mint a társadalmi fejlődés egészétől elválaszthatatlan jelenségre nem alkalmazható szigorúan. Abból azonban, hogy a technika „a társadalmi fejlődéssel kezdődött, sőt azzal kölcsönhatásban fonódott össze az egész történelem folyamán"[8] — ami feltétlenül igaz — semmiképpen sem következik a meghatározhatatlansága. Hiszen a társadalom, a munka és minden más általános szociológiai jelenség is ilyen természetű, de ez nem zárja ki lényegük feltárását. A technikánál is csak arról lehet szó, hogy mint minden bonyolult társadalmi jelenség, több közelítésben, több síkon határozható meg, általánosabban és konkrétabban, világnézeti, közgazdasági stb. síkokon.

Hosszan lehetne sorolni a meghatározások egyéb változatait, amelyek a technikának újabb s újabb oldalaira s egyúttal a marxista teoretikusok között is újabb és újabb vitás részletkérdésekre mutatnának rá. Ennyi is elegendő azonban annak belátásához, hogy ezek a meghatározások a marxisták közötti nézeteltérések ellenére is élesen különböznek a jellegzetes polgári technika-meghatározásoktól. Nem tulajdonítanak a technikának az embertől és a társadalomtól független, öncélú, irracionális erőt. Nem hirdetik a technika mindenhatóságát, nem azonosítják

[7] *G. V. Oszipov:* Technika és társadalmi haladás. 127. old.

[8] *Dr. Korach Mór:* A technológia módszertana. Magyar Tudomány, 1957. 5—6. sz. 206. old.

kizárólag a tudománnyal, ismeretekkel, vagy az erkölcsi, művészi stb. értékekkel. A marxisták körében általában nem vitás, hogy a technika elsősorban az anyagi javak termelésével kapcsolatos és anyagi mozzanatok képezik a lényegét. A vita a „technikai" pontos határai körül, a termelés technikai és nem technikai elemei pontos megkülönböztetése körül forog.

A felsorolt meghatározások egyike sem veszi azonban eléggé figyelembe azt a körülményt, hogy a technika nemcsak az egyik legfontosabb gazdasági hatóerő, hanem egyben általános szociológiai jelenség is, amely a társadalom életének sok más területén is funkcionál és ebből meghatározására vonatkozólag bizonyos világnézeti követelmények adódnak.

A technika fogalmának meghatározásánál módszertani mintául Marx megfogalmazását vehetjük a munkafolyamatról. „A használati értékek, vagyis javak termelése — írta Marx — nem változtatja meg *általános* természetét azáltal, hogy a tőkés számára, s az ő ellenőrzése alatt megy végbe. A munkafolyamatot ezért először minden meghatározott társadalmi formától függetlenül kell szemügyre vennünk."[9] A technikát is — első közelítésben — ily módon fogjuk vizsgálni. Csak így tárulhatnak fel a technika immanens, lényegi vonásai és csak ezek megállapítása után vehetjük majd figyelembe a konkrét társadalmi viszonyok befolyását.

Mi is valójában a technika?

Induljunk ki abból, amit az eddigi meghatározások is általában helyesen hangsúlyoztak: a technika a társadalom történetileg kialakult és fejlődő termelőerőinek a része. A technika azonban korántsem azonos a termelőerők egészével. Marx a termelőerők fogalmát ennél sokkal szélesebb értelemben használta. Az emberen, mint a legfőbb termelőerőn kívül idesorolta mindazokat az objektív és szubjektív hatótényezőket, amelyek közvetlen szerepet játszanak a társadalom és a természet anyagcseréjében s befolyásolják a munka termelőerejét. Marx ilyen értelemben beszélt a közösségről, mint az „első nagy termelőerőről", „szubjektív és objektív termelőerőkről"[10], „ipari termelőerők-

[9] *Marx:* A tőke. I. köt. 170. old.

ről"[11], a munkamegosztásról, a kooperációról, mint termelőerőről. Termelőerőnek nevezte továbbá a tudományt, az emberek termelési tapasztalatait, termelési jártasságát és ügyességét, sőt, bizonyos értelemben a termelési viszonyokat is — és külön tesz említést az un. „technikai termelőerőkről"[12].

Mit is jelentenek ezek a „technikai termelőerők"? Hogy erre feleljünk, vegyük vizsgálat alá a munkafolyamatnak azt a legegyszerűbb esetét, amikor az ember közvetlenül természeti tárgyakkal áll szemben. Ezeknek gyakorlati átalakítása csak a saját természeti lényegüknek megfelelő természeti erők közvetlen műve lehet. Az átalakításnak ellenálló természeti erőkkel szemben a velük ellentétes „másukat" kell szembeállítani. Ily módon a munkafolyamatban a természeti erőknek két csoportja vesz részt, amelyek elvileg más és más funkciót töltenek be a termelésben.

Az első csoportba tartoznak azok a természeti erők, amelyeket az ember tudatosan, akaratának alávetve célszerűen működtet a természeti anyaggal szemben. Ide is különböző jellegű természeti erők tartoznak. Ide tartozik részben maga az ember is, aki izmait, kezét és fejét működtetve a „természeti anyaggal ... maga is, mint természeti hatalom lép fel"[13]. Ide sorolhatók továbbá mindazok a társadalmilag szerzett természeti erők, természeti folyamatok, az ember termelési céljait szolgáló különféle tárgyak, eszközök, amelyek együttvéve — szintén Marx szavaival élve — az ember munkatárgyra „ható tevékenységének vezető közegéül szolgálnak"[14]. A másik oldalon pedig azok a természeti tárgyak állnak, amelyekre a spontán természeti erők jellemzőek, amelyek elszenvedik az előbbi átalakító erők hatását és elfogyasztják azokat. A természeti erők e két csoportja összeütközésének eredményeként jön létre a kívánt munkatermék, amely vagy közvetlen fogyasztási cikk, vagy a további termelést szolgáló termelési eszköz.

Ezek után általános formában meg is mondhatjuk, hogy mit is

[10] *Marx:* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. (A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonásai.) Dietz Berlin 1953. 395. old.

[11] *Marx—Engels* Művei. 3. köt. 58., 59. old.

[12] *Marx—Engels* Művei. 4. köt. Budapest 1959. 117. old.

[13] *Marx:* A tőke I. köt. 168. old.

[14] Ugyanott, 171. old.

nevezhetünk technikának, illetve *technikai termelőerőknek.* Ezek azok az előbb említett, *az ember tudatos akaratának alávetett, célszerűen működtetett és célszerűen megválasztott természeti erők, folyamatok és természeti anyagok, amelyeket az ember önmaga és a megmunkálandó tárgy közé helyez s amelyek gyakorlati hatalmat biztosítanak számára a külső természet felett.* A technikai termelőerők olyan, a külső természet ellen fordított természeti tényezők, amelyeket az ember céljának megfelelően hatni és elhasználódni enged, amelyekkel — mint az ókori pseudo-Arisztotelész, vagy Hegel kifejezte — fortélyosan „rászedi a természetet".

A technika tehát — s ez egyik leglényegesebb ismérve — a természeti és társadalmi mozzanatok sajátos együttese — mint látni fogjuk — a társadalmiak fennhatósága alatt. A technika csak azért töltheti be a természet és a társadalom közötti anyagcseréjében a „közvetítő közeg" szerepét, mert — mint a közvetítők általában — megfelel mind a két pólus lényegének, s mindkettőhöz, a természethez és a társadalomhoz tartozó mozzanatokat egyaránt tartalmaz.

A technikában egyesült természeti és társadalmi mozzanatok sajátos viszonyban állanak egymással. A technikailag alkalmazott természeti tényezők — társadalmi formájuk ellenére is — megtartják természeti jellegüket, továbbra is a természet objektív törvényeinek vannak alávetve. A legegyszerűbb és legbonyolultabb technikai berendezések működését, a bennük vagy általuk lejátszódó természeti folyamatok, a szerkezeti anyagok viselkedését stb. a természet objektív törvényei határozzák meg és az embernek céljaiban mindenképpen igazodnia kell ezekhez. A technika természeti mozzanatai a technika elidegeníthetetlen, lényegi részei, amlyek nem helyettesithetők más, nem természeti mozzanatokkal.

Az embertől függetlenül létező külső természet tehát nemcsak tárgya, hanem egyik forrása és lényegi eleme is a technikának, de — erősen hangsúlyoznunk kell — nem egyedüli forrása és nem egyedüli eleme. A technika korántsem azonos a puszta természetivel. Egyszerű példával szemléltetve a különbséget: a természetben és a kazán tűzterében lejátszódó égési reakciók egyaránt objektív természeti folyamatok, de mégis elvileg különböznek egymástól. Míg a természetben az égés minden embe-

ri beavatkozástól függetlenül a maga pusztító, természeti spontaneitásában zajlik le, addig a kazán tűzterében e folyamat mesterségesen teremtett környezetben, mesterséges feltételek között, az ember felügyelete alatt szabályozottan folyik le. Ezt a folyamatot az ember idézi elő, tartja fenn, és szemben a spontán természeti jelenséggel, az ember társadalmi-termelési céljait szolgálja. A technikailag alkalmazott természeti tényezők nem a természetet jelentik önmagában, hanem a társadalmi létre szert tett természetet, annak a társadalomba bekebelezett, társadalmilag átdolgozott, „elemberiesített" részét, amely az ember élettevékenységének anyagává és szerszámává[15] lett.

A külső természeti tényezőknek technikai tényezőkké való változtatását az ember végzi és ebben fontos szerepet játszik megismerő tevékenysége. A technika létrehozásának és sikeres működtetésének egyik elengedhetetlen feltétele az, hogy az ember a természeti erők, folyamatok és anyagok objektív sajátosságait adott fokon ismerje, s képes legyen azokat gyakorlatilag kezelni. A technika lehetőségei nemcsak magától a nagyjából változatlan külső természettől függenek, sőt elsősorban nem is attól, hanem a róla szerzett ismeretek mélységétől és mennyiségétől, a kor műszaki és természettudományos, valamint gyakorlati színvonalától és igényeitől. A technika egész története a termelési gyakorlat, továbbá a természettudományos és műszaki ismeretek dialektikus kölcsönhatásában zajlik le. Ahogy az embernek a természetről való tudása az empirikus ismeretektől a tudományos ismeretek felé halad, úgy növekednek a technikai fejlődés lehetőségei és válik a technika mindinkább a tudomány megtestesült erejévé, „a tudomány technológiai alkalmazásává."[16]

A technika tehát fejlődésének minden szakaszában a racionálisat képviseli. A természet nem engedelmeskedik semmiféle misztikának és ráolvasásnak, csak a saját jellegének megfelelő reális hatásnak. A technika még akkor is, amikor a mágia és a varázslat szelleme vette körül, a természetről alkotott reális ismereteknek, az objektív igazságnak volt gyakorlati bizonyítéka.

A technicizmus gyakori megnyilvánulása, hogy a polgári ideo-

[15] Lásd *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 49. old.

[16] *Marx:* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. 587. old.

lógusok a modern technika tőkés alkalmazásában megmutatkozó váratlan, meglepetésszerű mozzanatot közvetlenül átviszik magára a technikára, mintha a technika, műszaki tekintetben is, mindinkább kicsúszna az emberi célkitűzések köréből. A valóságban azonban éppen ellenkező történeti tendencia érvényesül. A régebbi technikára valóban jellemző volt, hogy a természet bosszút állt a rajta aratott győzelemért. „Azok az emberek — írta Engels —, akik Mezopotámiában, Görögországban, Kisázsiában és egyebütt kiirtották az erdőket, hogy művelés alá vehető földhöz jussanak, nem is álmodták, hogy ezzel megvetették ez országok mostani pusztasággá válásának alapját... Az alpesi olaszok, mikor a fenyveseket... a déli lejtőn elhasználták, nem is sejtették, hogy ezzel a maguk területén megfosztották gyökereitől a havasi pásztorgazdaságot; még kevésbé sejtették, hogy ezáltal hegyi forrásaiktól az év legnagyobb részének tartamára megvonták a vizet, hogy ezek az esőzés idején annál dühödtebb áradatokkal öntsék el a síkságot."[17]

A természet- és műszaki tudományok s a műszaki gyakorlat eredményei azonban mindinkább képessé teszik az embert arra, hogy természetátalakító tevékenységének ne csak a közvetlen, hanem a távolabbi természeti kihatásait is előre lássa. Még olyan tömegpusztító haditechnikai eszközökre, mint az atom- vagy termonukleáris bombák is, nagyjából érvényes ez. Jól ismeretes e fegyverek irtózatos hatása, s kézikönyvekben is megtalálható borzalmas következményeik részletes leírása.

Természetesen aligha lehet beszélni valamikor is a természet felett való abszolút uralomról. A természettel folytatott harc kudarcokon, sok nehézségen keresztül vezet a sikerhez. A technikai berendezések a leggondosabb előkészítés mellett is hozhatnak olyan, sokszor káros hatásokat, amelyekre a konstruktőrök előre nem gondolhattak. Ez sem jelenti azonban azt, hogy a technika valami kiismerhetetlen, végzetes erő. Ezek a hatások is mindig a felhasznált természeti tényezők által megszabott körben mozognak s maga a tudomány és technika fejlődése nemcsak kitermeli őket, hanem előbb-utóbb biztosítja is legyűrésüket.

A technika nem egyszerűen a megismert természet. Pusztán

[17] *Marx—Engels* Művei. 20. köt. 457. old.

a megismerés nem emeli a természeti tényezőket a technika színvonalára. A természeti tényezők — megismerésükön túlmenően — azzal válnak technikaiakká, hogy az ember azokat akarata megvalósításának eszközévé teszi, és a természet felett való hatalmának szerveivé. Mint Marx megjegyezte a technikának erről az ismérvéről: „Ily módon maga a természeti dolog az ember tevékenységének *szervévé* válik, olyan szervvé, amelyet hozzátesz saját testi szerveihez, s így, a biblia ellenére, meghosszabbítja természeti alakját."[18]

Ahhoz azonban, hogy az ember a „természeti anyagot" saját akaratának az eszközévé tegye s saját szolgálatára kényszerítse, biztosítania kell, hogy az engedelmeskedjék neki. Vagyis meg kell oldania azt a feladatot, hogy az alkalmazandó természeti tényezők természetes termelő szervei számára hozzáférhetők legyenek, hogy működésüket nyomon követhesse, és vagy közvetlenül testi szerveivel, vagy közvetve fizikai, szellemi és pszichológiai adottságainak megfelelő mesterséges berendezésekkel, fékekkel, kormányszerkezetekkel, műszerekkel, különböző áttételekkel szabályozhassa, ellenőrizhesse, irányíthassa, termelési szükségletei szerint megindíthassa, illetve megállíthassa őket. A szakszerű emberi irányításnak való alávetettség, az ember parancsainak való engedelmesség a tecnhika lényeges megkülönböztető ismérve az önmagában vett természettől.

A természet és a technika elvi különbségéből következik, hogy a természet- és műszaki tudományok — szoros kapcsolatuk és bizonyos átfedésük ellenére — sem azonosíthatók egymással. Amíg a természettudományok az önmagában vett természet objektív törvényszerűségeit kutatják, addig a műszaki tudományok tárgykörébe az ember és a természet kapcsolata is beletartozik és elsősorban azt vizsgálják, hogy hogyan lehet a természeti erőket és folyamatokat az ember akaratának, irányításának alávetni, hogyan lehet üzemszerű biztonságos működtetésüket biztosítani.

A technika tehát nem a természet önkéntes adománya. Több mint a puszta természet, és ezt a többletet az ember adja hozzá a maga társadalmi lényegéből. A technika minden alkotása megelőző emberi tevékenység terméke. A természet maga nem épít

[18] *Marx:* A tőke. I. köt. 170. old.

gépeket, vasutakat, atomcentrálékat, űrhajókat, de nem hoz létre önmagától még egy egyszerű szerszámot sem (eltekintve a természetadta, tehát nem technikai jellegű munkaeszközöktől). Legtöbbször a természeti erők és folyamatok sem fordulnak elő olyan formában, adagolásban és egymásutánban az embertől független külső természetben, ahogy azok a termelésben működnek. A technika ily módon nem is annyira a természet, hanem sokkal inkább a társadalom része, és ennélfogva nem természeti, hanem társadalmi jelenség.

A technika társadalmi jellegét jól mutatják társadalmi funkciói. A technika az ember „hatalmi eszköze" a külső természet felett, a „társadalmi ember termelő szervei"[19], „a társadalmi munka ágensei".[20]

A technika funkcionálási területe: az ember és a természet közötti anyagcsere folyamata, ennek mesterséges közvetítő eszközei, amelyek révén az ember mindinkább humanizálja ezt a folyamatot, önmagát és a természetet is, mindinkább fokozza és kiszélesíti a természetre való befolyását.

A technika több egymással szoros kapcsolatban álló belső elemet tartalmaz, amelyeknek mindegyike a természti és a társadalmi mozzanat egysége a társadalmi tényező uralma alatt. A szélesebb vagy szűkebb értelemben vett tárgyi eszközök csak egyik — bár legfontosabb — elemei a mindenkori technikának, de önmagukban nem töltik be a munkatevékenység közvetítő közegének a szerepét. Közvetítő közegként szolgálnak azok a velük szorosan összekapcsolódó természeti folyamatok is, amelyeket a megmunkálandó eszközök a munka tárgyával való érintkezésükkor keltenek, s amelyeket az ember ilyen úton szintén célszerűen működtet. Ezek *az* úgynevezett *objektív technológiai folyamatok, valamint az energetikai folyamatok szintén közvetítő eszközként szolgálnak az ember és a természet anyagcseréjében.* A technika ily módon a közvetítő rész-elemeknek egész sorát foglalja magában, amelyek történetileg változnak, bővülnek, s amelyek meghatározott kapcsolatban állanak egymással. A technika e részközvetítő eszközökön keresztül tölti be a maga egészében vett társadalmi-termelési feladatát.

[19] Ugyanott, 347. old.

[20] Marx kézirati hagyatékából. Kommunyiszt, 1968. 7. sz. 21. old. (Oroszul.)

A fentiekből következik, hogy a technológiát nem lehet csak tudományként, illetve előírásokként felfogni. A *technológia ténylegesen működő technikai folyamatok összessége, amelyek aktívan részt vesznek a természet tárgyainak a megmunkálásában.* Hogy a technológia a technika egyik viszonylagosan önálló, objektív összetevője, az különösen nyilvánvaló a vegyiparban, a vákuum- és izotóptechnikában. Ez mutatkozik meg abban is, hogy mind gyakrabban vetődik fel az ötlet és folynak kísérletek gép nélküli generátorok létrehozására, kémiai, elektromos megmunkálási módszerek kidolgozására stb.

A mai tudományos-technikai forradalom különösen sok változást hoz magával a technika belső elemeinek körében és azok egymáshoz való viszonyában. Napjainkban a munkatárgyul szolgáló anyag is teljes mértékben technikai elemmé válhat. Bár az eddigi munkatárgyak is többségükben bizonyos mértékben az ember által átalakított természeti anyagok voltak, de lényegében megtartották eredeti, természeti tulajdonságaikat és struktúrájukat. Az ember alapvetően nem változtatta meg azokat. Ma viszont, *a mesterséges polimerek megjelenésével a munkatárgyul szolgáló anyag is teljes mértékben technikai tárggyá válhat.* Ezek már nem adekvát modelljei a természeti anyagnak, mint az eddigi mesterséges anyagok. Ezek a természetben nem található tulajdonságcsoportokkal és struktúrával rendelkeznek, amelyeket az ember mesterségesen alakít ki. A technika szférája ezzel kiszélesedett, sajátos elemmel bővült. *A munkatárgy anyaga is közvetítő közeggé vált az embernek a természettel folytatott mind bonyolultabb anyagcseréjében.* A mai technikát éppen ezért nem lehet leszűkíteni a munkaeszközre, s nem lehet egyetérteni az ilyen típusú meghatározásokkal.

A technika belső elemeinek és egymáshoz való viszonyuknak további részletezése képet adna az ember és a természet kapcsolatának bonyolult mechanizmusáról, a technika fejlődésének objektív belső logikájáról. A technika összetevőinek változásaiból, a közöttük folytonosan fellépő és megoldódó ellentmondásokból állapíthatók meg ugyanis azok a strukturális és dinamikus törvényszerűségek, amelyek szerint a technika viszonylagos önfejlődése végbemegy, s amelyekkel a műszaki fejlesztésben gyakorlatilag is számolni kell. E kérdésekre azonban nem térhetünk ki. Csak ismét azt hangsúlyozzuk: *a technika egésze-*

ben és bármelyik összetevőjében nem más, mint az ember által átformált természeti, amely közvetítő eszközként funkcionál az ember természet felett való uralmának a megvalósításában. A technikának ilyen általános, világnézeti formában való meghatározása módot ad arra, hogy a technikát elhatároljuk a termelőerők többi elemétől, sőt, a társadalom életének egyéb, nem technikai jelenségeitől és eldöntsünk néhány, a technicizmussal kapcsolatos kérdést.

Nem tartozik a technikai termelőerők körébe az ember munkatevékenysége, az ember fizikai és szellemi erőkifejtése. A technika ugyanis nem maga e tevékenység, hanem annak az eszköze. Nem technikai jellegű termelőerők az ember fizikai és szellemi képességei sem (ügyesség, jártasság, tudományos képzettség stb). Ezek a termelő személyi tulajdonságaiként jelentkező szubjektív termelőerők, amelyekre egyéni élete során társadalmi úton tesz szert, és amelyek elválaszthatatlan sajátjai. A technikai termelőerők ezzel szemben — bár szintén társadalmilag szervezettek — nem személyhez kötöttek, levethetők, otthagyhatók, bárki által használhatók.

Nem technikai termelőerő a tudomány sem. A tudomány a technika szellemi potenciálját jelenti, ismereteket, útmutatást ad a cselekvéshez, megmutatja a technika lehetőségeit. A technika viszont a már testet öltött tudomány, a természet átalakításának nem elméleti, hanem gyakorlati eszköze, amely magában a tudományos kutatótevékenységben is mind nagyobb szerepet játszik. A tudomány és a technika mind szorosabbá váló kapcsolatuk ellenére is a termelőerők két elvileg különböző területe marad.

3. A TECHNICIZMUS — AZ IMPERIALIZMUS KORÁNAK IDEOLÓGIAI TERMÉKE

A technika elidegenülése

Öszefoglalóan elmondhatjuk: a technicizmus központi problémája a technika elidegenülése, fetisizálódása és az ebből eredő technikai determinizmus hirdetése, azaz a technikának az embertől független, önálló, immanens erőként való ábrázolása,

misztikus „sorsként”, „világhatalomként”, „tirannusként”, „démonként”, amellyel szemben az emberek tehetetlenek. A technicizmus a technika fetisizálásának modern formája a tőkés társadalom hanyatló szakaszában, amely sajátos társadalmi tartalommal rendelkezik és fontos szerepet tölt be korunk világnézeti harcaiban.

Hogy a polgári tudatban a technika fétisként tükröződik vissza, annak okai a tőkés termelési viszonyokban rejlenek. Ezek a viszonyok öltöztetik objektíve, a valóságban is, és szubjektíve, a tudatban is az emberek egymáshoz való viszonyát puszta tárgyak fantasztikus viszonyába. A technika fetisizálása is csatlakozik a tőkés társadalomra általánosan jellemző árufetisizmushoz, amelynek lényegét Marx szavaival röviden így foglalhatjuk össze: mivel „a munka terméke nem a munkásé”, hanem „a munkáson kívül egy másik emberé”[1], az emberek saját munkájuk termékét, a technikát is úgy fogják fel, mint tőlük idegent, tőlük függetlent, mintha az önálló léttel rendelkezne és rajtuk uralkodna. Ez a helyzet ad — mint Marx gúnyosan megjegyezte — például az asztalnak mint árunak olyan látszatot, mint ami „nemcsak hogy lábaival a földön áll, hanem minden más áruval szemben a feje tetejére áll, és fafejében mindenféle rigolyát fejleszt ki, sokkal csudálatosabbakat, mint hogyha önszántából táncolni kezdene”.[2]

Abból eredően azonban, hogy a technika a tőkés termelés organizmusában az értéktöbblet termelésére szolgáló sajátos áru, *a technika fetisizálása*, az általános árufetisizmus vonásain kívül bizonyos *sajátos vonásokkal is rendelkezik. Úgy tűnik, mintha nem a munkás, hanem a gép, illetve a gépben alkalmazott természeti erők termelnék az értéket;* mintha nem a tőkés, hanem a gép alkalmazná vagy tenné feleslegessé a munkást; mintha nem a tőkés érdekében végzett munka, hanem maga a gép fogyasztaná el a munkás munkaerejét. A technika továbbá nem statikus, hanem dinamikus természetű, állandóan változnak a formái, állandóan módosítja a termelés feltételeit, s mind fölényesebb versenytársat jelent a munkásnak. A mai technikai eszközök, az önműködő gépsorok, az automatikus „kezek”, az elekt-

[1] *Marx:* Gazdasági-filozófiai kéziratok 1844-ből. 52. old.
[2] *Marx:* A tőke. I. köt. 74. old.

ronikus „agyak" a kizsákmányolásnak minden eddiginél hatalmasabb eszközei. Az árufetisizmus általános bűvköre ily módon különösen nagy erővel tapad a technikához, a géphez, s a polgári tudatban a technika elidegenült formájában úgy jelenik meg, mint amely az oka és előidézője minden másfajta elidegenülésnek, a munkás elidegenülésének önmagától és a munkájától, munkájának anyagi és szellemi feltételeitől, minden termékétől, az egész természettől és társadalomtól.

A technikának az embertől való elidegenülése ilyen központi szerepben jelentkezik a technicista nézetekben is. E nézetek nem egyszerűen a technika elidegenülését fejezik ki, hanem az ún. technikai önelidegenülést teszik meg a mai élet alapvető problémájává és saját gondolatkörük kiindulópontjává. Mint F. Heinemann kifejezi: „A XX. században uralkodó emberi elidegenülés a technika uralkodó befolyása következtében új szakaszába lép. A szerszámok és a gépek természetes tendenciája hogy alkotójuktól függetlenítsék magukat és hogy saját törvényeik szerint mozogjanak. Az ebből eredő technikai elidegenülés központi problémává vált."[3]

Amint F. Heinemann szavaiból kitűnik, a technicista gondolkodás magát a technikát teszi meg saját elidegenedésének forrásává. Heinemann szerint a technika modern formáihoz fűződik ez a jelenség, mások szerint — mint K. Axelos szerint — a technikához általában: „... a termelőerők fejlődésének valamennyi korszaka — írja — mindmegannyi elidegenülési korszak. Minden haladó új lépés felszabadította a termelőerőket, de mindjobban elidegenítette a termelőket..."[4]

Vannak, akik a természettudományos-műszaki ismereteknek az egyes ember számára áttekinthetetlen hatalmas mennyiségét is bevonják a technika „önelidegenülésének" a forrásai közé. Mint egy magyar szerző cikkében olvasható: „... az ismeretek egyéb, egyre szélesülő tartománya hozzáférhetetlen marad az egyes ember számára, a technika mesterséges, tárgyi világának az a része pedig, amely ezekre az ismeretekre épül, éppoly ide-

[3] *F. Heinemann:* Existenzphilosophie lebendig oder tot? (Élő-e vagy holt az egzisztencialista filozófia?) 21—22. old.

[4] *K. Axelos:* Marx, penseur de la technique. (Marx, a technika gondolkodója.) Párizs 1961. 72. old.

gen, adott esetben ellenséges, mint az ősember számára a még ismeretlen természet", „... a gép bizonyos mértékig pusztán technikai adottságainál fogva is idegen az embertől; az ember mozdulatai plasztikusak, élőek, a gépé merevek, mechanikusak".[5]

Minden felsorolt esetben azonban a technika „önelidegenülése" fejeződik ki, az a technika-centrikus felfogás, amely a technikából indul ki és ugyanoda tér vissza. A technicizmus itt is olyan hatást tüntet fel pusztán technikainak, amely nem magában a technikában, nem magában a gépben rejlik. „A gépnek ez a hatása (ti. hogy a munkás rajta kívül álló erőként fogja fel — *Á. L.*) — írta Marx — csak akkor érvényesül, ha mint állandó tőke van meghatározva, és ez csak azáltal van, mint ilyen, meghatározva, hogy a munkás, mint bérmunkás, és a tevékeny egyén csupán mint munkás viszonyul hozzá."[6]

Hogy a modern technika nem hordozza magában „elidegenülésének" forrásait és nem lehet valami misztikus „technikai önelidegenülésről" beszélni, arról részletesen volt szó az előző részben. A technika a racionálisat képviseli a fetisizmus minden formájának az irracionalizmusával szemben. A technikáról szóló gondolatok egész története alátámasztja, hogy a technika önmagában éppen a fetisizmussal ellenkező tendenciát hordoz: annak a tudatos felismerését, hogy az ember a természet része, s ugyanakkor mind hatalmasabb ura, hogy az ember emberségének a kibontakozásában a munka játssza a döntő szerepet, s a tudomány és a technika alkotásai saját emberi lényege fejlettségének a mutatói. Még a tőkés társadalomról sem mondható el, hogy ez a tudat egyáltalán nem érvényesül benne, ha el is fedi és háttérbe is szorítja a tőkés termelési viszonyok hatására az elidegenülés tudata. Ahogy a technika a tőkés gazdaságban kettős szerepet tölt be, a használati érték és az érték hordozója, úgy kétirnáyú tudat is kapcsolódik hozzá: a technikának mint az emberi tudás megtestesítőjének racionális tudata, és mint az emberek fölött uralkodó, idegen hatalomnak az irracionális tudata.

[5] *Garai László:* Ember és technika a kommunizmusban. Valóság, 1964. 3. sz. 2., 7. old.

[6] *Marx:* Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie. 590. old.

Más kérdés az, hogy a polgári társadalom uralkodó ideológiai felépítményében nem a technikához való természetes, hanem az elidegenedett viszony kap helyet és a technikát fetisizáló nézetek válnak benne jellemzővé. Az elidegenülés ténye és tudata ugyanis kedvező a burzsoázia számára. Amíg a munkásosztály „megsemmisültnek érzi magát az elidegenülésben, tehetetlenségét és egy embertelen létezés valóságát látja benne", addig a burzsoázia „jól érzi és igazolva látja magát, az elidegenülést saját hatalmának tudja és benne egy emberi létezés látszatát bírja".[7] A burzsoáziának rendkívül kedvező, ha a munkás a gép és nem a géptulajdonos rabszolgájának véli magát, s így a kizsákmányolás látszatát a gépre háríthatja át. A burzsoá ideológia osztálykorlátainál fogva nem képes keresztültörni a technika fétisként való szemléletén, de ez nem is érdeke. Csak a munkásosztály képes a dolgok fantasztikus viszonya mögött felismerni a tényleges tőkés viszonyokat, és áll érdekében fel is lépni azok ellen.

Az, hogy a technicizmus a technika fetisizálását, az embertől való tőkés elidegenülését emeli elvi-világnézeti „magaslatra", egyúttal megszabja elméleti hovatartozását is. A technikai fetisizmusra is érvényes, amit Marx az árufetisizmussal kapcsolatban kifejtett: minden olyan ideológia, amely az emberi viszonyokat dolgok viszonyának formájában öltözteti, eleve magában hordja az irracionalizmus elemeit. Marx szerint, ha a fetisizációhoz hasonló jelenséget akarunk találni, akkor „a vallás világának ködös tájai felé kell fordulnunk. Itt az emberi fej termékei saját élettel megajándékozott, egymással és az emberekkel viszonyban álló önálló alakoknak tűnnek fel. Ugyanígy vagyunk az áruvilágban az emberi kéz termékeivel."[8] Ugyanez a helyzet a technika világában is, mindenütt, ahol az a kizsákmányolás eszköze. A burzsoá ideológia a valóságos viszonyok helyett egy irracionális látszatvilág felé fordítja az emberek figyelmét és ezzel üti el őket a társadalmi tájékozódás lehetőségétől.

A technicizmus ily módon csatlakozik a burzsoá ideológiának az általános válság körülményei közötti sajátosságaihoz. A burzsoá ideológiának ebben a korszakban olyan körülmények között

[7] *Marx—Engels* Művei. 2. köt. Kossuth Könyvkiadó 1957. 34. old.

[8] *Marx:* A tőke. I. köt. 75. old.

kell szembenéznie a tőkés társadalomra vonatkozó „lenni vagy nem lenni" hamleti kérdésével, amikor nincs kiút a kapitalizmus megmentésére. A burzsoá ideológia gyakran úgy tekint erre a korszakra, mint ami gyökeres eltérést jelent minden eddigitől, mint valami nem „normálisra", és menekül a számára semmi sikert nem ígérő valóság elől. Egyes ágai az üres absztrakciók területére menekülnek, vagy megragadnak a sekélyes empírizmusban, illetve szakítanak ezekkel is. Más ágai lekicsinylik vagy elvetik a racionális elemet. Megtagadják a történetiség, a konkrétság, a társadalmiság szempontját és menekülnek a mítoszok, az intuíció világába, a szélsőséges individualizmus területére, az „egzisztenciájában" veszélyeztetett, magános ember legendájához, vagy a társadalom felett álló transzcendens erők birodalmába. Fokozódik a burzsoá ideológia reakciós jellege, terjed a cinizmus és a pesszimizmus.

Ebbe a keretbe illeszkedik be a technicizmus, amely jól megfelel mindezeknek az ideológiai igényeknek. A technicizmus elsősorban nem annak köszönheti népszerűségét a polgári szellemi életben, hogy ténylegesen előtérbe kerültek a technikai haladás társadalmi-világnézeti problémái, hanem annak, hogy az antiintellektualizmus, az antihumanizmus, az antikommunizmus és a szociális demagógia céljaira jól felhasználható s valamennyi polgári ideológiai irányzatba jól beépíthető „korszerű" eszmei eszköz. Ezeknek a tényezőknek az összetalálkozása ad magyarázatot arra, hogy miért oly gyors és miért gyorsul meg a technicizmus behatolása a burzsoá ideológiába s miért beszélhetünk az egész burzsoá szellemi élet bizonyos fokú „technicizálódásáról".

A technicizmus megtévesztő köntösben úgy jelenik meg a színen, mint „forradalom" a filozófiában, „tudományosság" a szociológiában, mint „modernség" a művészetben, mint valami gyökeresen új. Nihilisztikusan szakít a hagyományos gondolati örökséggel, tartalommal, szerkezettel, kérdésfeltevésekkel, és a modern technikára hivatkozva hirdet új idealizmust, irracionalizmust, miszticizmust.

A technicizmus általában nem külön filozófiai irányzat, hanem a burzsoá ideológia egyik sajátos vonása, dekadenciájának egyik tünete. Úgyszólván minden irányzattal összefonódhat, ezért rendkívül változatosak a formái, árnyalatai, amelyeket

szinte lehetetlen áttekinteni. A technicizmus politikai célzatát tekintve is igen tarka képet mutat. Sokszor a technika grandiózus alkotásai előtti naív, ösztönös, jóhiszemű csodálkozás kifejezője, sokszor a technika haladásához fűződő utópikus elképzelések forrása. Állhat bizonyos, viszonylagosan haladó célkitűzések szolgálatában, de kidolgozott filozófiai formájában általában reakciós, apologetikus és antikommunista célokat szolgál.

A technicizmus bevonulása a burzsoá szellemi életbe fokozatosan és több vonalon megy végbe. Jellemző, hogy még a régebben létrejött irányzatok is közelednek a technicizmushoz és a kapitalizmus általános válságának a fordulópontjain a technicizmus módszereinek a beolvasztását használják fel „korszerűsítésükre". Jól látható ez a folyamat Bergson filozófiájának a példáján, de megfigyelhetők a technicizálódás jelei a neopozitivizmusban (például Russel filozófiájában), nem kismértékben az „életfilozófiában", az egzisztencializmus rendkívül változatos formáiban, a „fizikai" idealizmusban, és nemcsak a filozófiában, hanem a burzsoá ideológia többi ágában is. A technicizmus térhódítását sokszor heves belső viták és ellentmondások kísérik, amelyek jól megfigyelhetők a perszonalista és a neotomista filozófiában. Bergyajev már a harmincas években élesen kikelt azok ellen a „maradiak" ellen, akik a régi vágányokon haladva nem tartották méltónak és érdemesnek a technika kérdéseivel törődni. „A technika itt van, s tovább fog fejlődni. Sem megszüntetni, sem az életből kitörölni nem lehet", „a szellem és a technika között dúló harcban... a kereszténységnek tevékeny álláspontot kell elfoglalnia"[9] — hangsúlyozta. Ma már azonban az egyházi filozófiák is túl vannak e vitákon és a neotomizmus, különösen a második világháború után, nyílt programként vallja: „Az Egyháznak kell újból a gondolat, a munka és a technika vezetőjévé válnia."[10]

A polgári szellemi élet technicizálódása élő és erősödő tendencia, s ezt maguk a polgári ideológusok is gyakran megállapítják. Hol üdvözlik e jelenséget, hol sajnálkoznak felette. De akárhogyan is fogadják, többé kevésbé találóak Fritz Heinemann sza-

[9] Idézi *dr. Bukovszky Ferenc:* Technika és ember. Keresztény igazság. 1937 június.

[10] *G. Bardet:* Demain, c'est l'an 2000! (Holnap: 2000!) 299. old.

vai: „. . . a technika szelleme és annak kudarca átjárja magatartásunkat, függetlenül attól, hogy azt észrevesszük-e, vagy sem. Ezáltal a művészetek, az építészet, a zene és a filozófia lényegileg megváltozik. Bekövetkezik a problémáik leegyszerűsítése, ezzel lényegük elvesztése. Az én tételem az, hogy — néhány figyelemre méltó kivételtől eltekintve — a legtöbb ma élő művész és filozófus részben vagy egészben technikussá vált, s mindannyian abban a veszélyben forgunk, hogy ugyanezt a sorsot szenvedjük át."[11]

Heinemann szavai szintén nem mentesek a technicizmus szellemétől, s — többek között — egy kérdésben súlyosan tévesek. A „technikává válás" folyamata nem általános érvényű, s nem általában fenyegeti a művészeket, a filozófusokat és a szellemi élet képviselőit. Csak a polgári ideológusokat fenyegeti, annak a társadalomnak az embereit, ahol a technika tőkés formában kerül alkalmazásra és kiáltó ellentétben áll ezzel a formával. Heinemann is elpalástolja a tényleges helyzetet: a technicizmust nem maga a tudomány és a technika szüli, csak élősködik a modern tudomány és a technika eredményein. Igazi forrásai a hanyatló tőkés társadalom viszonyai, s ezeket a viszonyokat tükrözi vissza. Csak a polgári ideológia tünteti fel a technicizmust úgy, mintha pusztán a tudomány és a technika problémái s nem a tőkés viszonyok ellentmondásai jelentkeznének benne.

Ágoston László: Az ember és a technika.
Kossuth Könyvkiadó 1965. 147—165.,
208—218. old.

[11] *F. Heinemann:* Existenzphilosophie lebendig oder tot? 22. old.

III. RÉSZ

A TÁRSADALOM TAGOZÓDÁSA ÉS POLITIKAI ÉLETE

1., 3. téma

A társadalom csoporttagozódása és ennek főbb formái
A társadalom politikai élete és főbb törvényszerűségei

LENIN

AZ ÁLLAMRÓL

ELŐADÁS A SZVERDLOV EGYETEMEN
1919. JÚLIUS 11.

Elvtársak, az önöknél elfogadott és velem közölt terv szerint mai beszélgetésünk tárgya — az állam kérdése. Nem tudom, mennyire ismerik már önök ezt a kérdést. Ha nem tévedek, tanfolyamaik csak most kezdődtek, és első ízben van alkalmuk rendszeresen foglalkozni ezzel a kérdéssel. Ha ez így van, köny-

nyen lehetséges, hogy erről a nehéz kérdésről tartott első előadásomban nem sikerül elérnem, hogy az minden hallgató számára eléggé világos és érthető legyen. És ha ez így is lenne, kérem önöket, hogy ne kedvetlenedjenek el, mert az állam kérdése a legbonyolultabb, a legnehezebb és a polgári tudósok, írók és filozófusok által alighanem leginkább összekuszált kérdések egyike. Ezért sohase várják azt, hogy egyszeri rövid megbeszélésben teljesen tisztázni lehessen ezt a kérdést. Az első megbeszélés után jegyezzék meg maguknak a meg nem értett vagy homályos helyeket, hogy másodszor, harmadszor, sőt negyedszer is visszatérjenek azokra, hogy azt, amit nem értettek meg, később részint olvasás útján, részint a különböző előadások és megbeszélések során kiegészítsék, teljesen világossá tegyék. Remélem, sikerül még egyszer összegyűlnünk, s akkor majd valamennyi kiegészítő kérdésben eszmecserét folytathatunk és ellenőrizhetjük, hogy mi az, ami leginkább tisztázatlan maradt. Ugyancsak remélem, hogy a megbeszélések és előadások kiegészítéseképpen önök bizonyos időt fognak szentelni arra, hogy Marxnak és Engelsnek legalább néhány legfontosabb művét elolvassák. Kétségtelen, hogy az irodalomjegyzékben és a kézikönyvek között, melyek a szovjet- és pártiskola hallgatóinak itt, az önök könyvtárában rendelkezésre állanak, ezeket a fő műveket megtalálják, és habár egyeseket talán, ismét csak első tekintetre, elriaszt a szöveg nehézsége — újból figyelmeztetnem kell önöket arra, hogy ez senkit ne kedvetlenítsen el, hogy az, ami első olvasásra érthetetlen, érthetővé válik ismételt olvasásra, vagy később, amikor némileg más oldalról közelítik majd meg a kérdést, mert újból ismétlem, a kérdés oly bonyolult, s a burzsoá tudósok és írók annyira összekuszálták, hogy annak, aki komolyan végig akarja gondolni és önállóan meg akarja ismerni ezt a kérdést, néhányszor neki kell gyürkőznie, ismételten vissza kell rá térnie, különböző szempontokból kell átgondolnia, hogy végül is világosan és határozottan megértse. Erre a kérdésre pedig annál is könnyebb lesz visszatérniök, mert ez a kérdés annyira alapvető, annyira sarkalatos kérdése az egész politikának, hogy nemcsak az olyan viharos, forradalmi időkben, mint amilyenben most élünk, hanem még a legbékésebb időkben is, bármely újságban, bármely gazdasági vagy politikai kérdéssel kapcsolatban beleütköznek abba a kér-

désbe: mi az állam, mi az állam lényege, mi a jelentősége, és mi a viszonya a mi pártunknak, a kapitalizmus megdöntéséért harcoló pártnak, a kommunisták pártjának, az államhoz — szóval, egy vagy más oknál fogva, mindennap vissza fognak térni erre a kérdésre. És a legfontosabb, hogy olvasmányaik, illetve az állam kérdéséről folyó megbeszélések és előadások eredményeképpen megszerezzék maguknak azt a képességet, hogy önállóan nyúljanak ehhez a kérdéshez, mert a legkülönfélébb alkalmakkor, a legjelentéktelenebb kérdésekben, a legváratlanabb összefüggésekben, az ellenféllel való beszélgetésekben és vitákban mindig találkozni fognak ezzel a kérdéssel. Csak akkor érezhetik, hogy elég szilárd alapon nyugszik a meggyőződésük és csakis akkor védhetik meg eredményesen meggyőződésüket bárkivel szemben és bármikor, ha megtanulnak önállóan tájékozódni ebben a kérdésben.

E rövid megjegyzések után rátérek magára a tárgyra: mi az állam, hogyan keletkezett, és alapjában véve milyen legyen a munkásosztály pártjának a kapitalizmus teljes megdöntéséért küzdő pártnak, a kommunisták pártjának a viszonya az államhoz.

Már beszéltem arról, hogy aligha akad más kérdés, amelyet a burzsoá tudomány, filozófia, jogtudomány, politikai gazdaságtan és publicisztika képviselői — szándékosan is, akaratlanul is — annyira összekuszáltak volna, mint az állam kérdését. Mindmáig nagyon gyakran összetévesztik ezt a kérdést a vallási kérdésekkel, nemcsak a vallási tanok képviselői (tőlük ezt egészen természetesen el lehet várni), de olyanok is, akik azt tartják magukról, hogy mentesek a vallási előítéletektől, gyakran összetévesztik az állam speciális kérdését a vallás kérdésével és megkísérlik — filozófiai eszmékből kiindulva és filozófiai indokolással — egy igen gyakran bonyolult tan kidolgozását, hogy az állam valami isteni, valami természetfölötti, valami olyan erő, amely az élet forrását jelenti az emberiség számára, hogy holmi nem embertől való, hanem kívülről jövő valamit nyújt, vagy nyújthat az embereknek, illetve testesít meg, hogy az állam — isteni eredetű erő. És meg kell mondani, hogy ez a tan annyira egybekapcsolódik a kizsákmányoló osztályok — a földbirtokosok és kapitalisták érdekeivel, annyira az ő érdekeit szolgálja, oly mélyen áthatotta a burzsoázia képviselőinek minden szokását, minden nézetét, egész tudományát, hogy ennek maradványaival

lépten-nyomon találkozni fognak, beleértve a mensevikeknek és eszereknek az államról vallott nézeteit is, bár ők felháborodva tagadják azt, hogy vallási előítéleteknek hódolnak és meg vannak győződve róla, hogy józanul ítélik meg az államot. Ez a kérdés azért oly kuszált és bonyolult, mert nagyobb mértékben érinti az uralkodó osztályok érdekeit, mint bármely más kérdés (e tekintetben csupán a gazdaságtudomány alapelvei múlják felül). Az államról szóló tanítás arra szolgál, hogy igazolja a társadalmi kiváltságokat, igazolja a kizsákmányolás létezését, igazolja a kapitalizmus létezését — ezért igen nagy hibát követnénk el, ha e kérdésben pártatlanságra számítanánk, ha feltételeznénk, hogy tudományosságra igényt tartó emberek ebben a kérdésben a tiszta tudomány álláspontját tárhatják fel. Az állam kérdésében, az államról szóló tanban, az államelméletben, amikor majd megismerkednek a kérdéssel és eléggé a mélyére hatolnak, mindig fel fogják ismerni a különböző osztályok egymás közt folyó harcát, azt a harcot, mely az államra vonatkozó nézetek harcában, az állam szerepének és jelentőségének megítélésében tükröződik, jut kifejezésre.

E kérdés minél tudományosabb taglalása céljából legalább futólagos történeti visszapillantást kell vetnünk arra, hogyan keletkezett és hogyan fejlődött az állam. A társadalomtudomány terén, ha valóban meg akarjuk szerezi azt a képességet, hogy helyesen nyúljunk ehhez a kérdéshez és ne tévedjünk el az apró-cseprő részletek tömkelegében vagy az egymással harcoló vélemények óriási változatosságában, ha tudományos szempontból akarjuk taglalni ezt a kérdést, a legmegbízhatóbb módszer, a legfontosabb az, hogy ne feledkezzünk meg az alapvető történelmi összefüggésekről, s minden kérdést abból a szempontból vizsgáljunk, hogyan jött létre a szóban forgó jelenség a történelem folyamán, milyen főbb szakaszokon ment át fejlődése során, s ennek a fejlődésnek szempontjából vizsgáljuk meg, hogy mivé lett most.

Remélem, hogy az állam kérdésével kapcsolatban önök meg fognak ismerkedni Engelsnek „A család, a magántulajdon és az állam eredete” című művével. A modern szocializmus egyik alapvető műve ez, melynek minden egyes mondatában megbízhatunk, mert biztosak lehetünk abban, hogy minden egyes mondatot nem találomra, hanem óriási történelmi és politikai anyag

alapján írtak. Kétségtelen, hogy ennek a műnek nem mindegyik része van egyformán közérthetően, egyformán világosan kifejtve: egyes részei olyan olvasót tételeznek fel, aki bizonyos történelmi és közgazdasági ismeretekkel rendelkezik. De ismétlem: ne veszítsék el a kedvüket, ha mindjárt az első olvasásra nem értik meg ezt a művet. Így jár úgyszólván mindenki. De ha később, amikor felébred az érdeklődésük, visszatérnek rá, elérik azt, hogy ha nem is teljes egészében, de túlnyomórészt megértik. Azért hívom fel figyelmüket erre a könyvre, mert megtanít arra, hogy az említett vonatkozásban helyes módszerrel nyúljunk a kérdéshez. Történelmi vázlattal kezdődik, azzal, hogyan keletkezett az állam.

Ezt a kérdést — mint minden kérdést, például a kapitalizmus keletkezésének, az emberek közti kizsákmányolásnak a kérdését, a szocializmusnak, a szocializmus keletkezésének, a szocializmust érlelő feltételeknek a kérdését — csak akkor közelíthetjük meg helyesen, csak akkor férkőzhetünk hozzá megbízhatóan és biztonsággal, ha történelmi visszapillantást vetünk annak egész fejlődésére. Ennél a kérdésnél mindenekelőtt azt kell figyelembe venni, hogy az állam nem mindig létezett. Volt idő, amikor nem volt állam. Az állam ott és akkor jelenik meg, ahol és amikor a társadalom osztályokra tagozódik, amikor megjelennek a kizsákmányolók és kizsákmányoltak.

Mindaddig, amíg az ember ember által való kizsákmányolásának első formája, az osztályokra — rabszolgatartókra és rabszolgákra — való tagozódás első formája létre nem jött, mindaddig patriarchális, vagy — mint néha nevezik — *klán*-család (klán — nemzetség, nemzedék, amikor az emberek nemzetségekként, nemzedékekként éltek együtt) áll fenn, és ezeknek az ősi időknek nyomai elég határozottan megmaradtak számos primitív nép életmódjában. Ha az őskultúráról szóló bármelyik könyvet veszik is kézbe, mindig találkozni fognak többé-kevésbé határozott leírásokkal, utalásokkal, hagyományokkal, amelyek arra vonatkoznak, hogy volt idő, amely többé-kevésbé hasonlított az őskommunizmushoz, amikor a társadalom nem különült rabszolgatartókra és rabszolgákra. És akkor nem volt állam, nem volt külön apparátus arra a célra, hogy rendszeresen alkalmazzanak erőszakot és az embereket az erőszaknak alávessék. Az ilyen apparátust nevezik államnak.

Az őstársadalomban, amikor az emberek még kisebb nemzetségekben éltek és a fejlődés legalacsonyabb fokán állottak, közel a vadság állapotához, abban a korszakban, amelytől a modern, civilizált emberiséget néhány évezred választja el, még semmi jele sem észlelhető az államnak. Látjuk a szokások uralmát, a tekintélyt, a tiszteletet, amelyben a nemzetség vénei részesültek és a hatalmat, amelyet gyakoroltak, látjuk, hogy ezt a hatalmat néha nőkre ruházták — a nő akkori helyzete nem hasonlított mai jogfosztott, elnyomott helyzetére —, de sehol sem találkozunk olyan emberek külön *kategóriájával,* akik különválnak azért, hogy másokat kormányozzanak, s hogy a kormányzás érdekeinek és céljainak elérésére rendszeresen és állandóan bizonyos kényszerítő szerv, erőszakszervezet álljon rendelkezésükre, amilyenek jelenleg, mint tudják, a felfegyverzett katonai alakulatok, a börtönök és egyéb olyan eszközök, amelyek arra szolgálnak, hogy mások akaratát alárendeljék az erőszaknak — vagyis az, ami az állam lényegét alkotja.

Ha eltekintünk azoktól az úgynevezett vallási tanoktól, csalafintaságoktól, filozófiai rendszerektől, azoktól a különféle véleményektől, amelyeket a polgári tudósok alakítanak ki, és a dolog igazi lényege után kutatunk, akkor azt látjuk, hogy az állam nem más, mint ilyen, az emberi társadalomtól különvált kormányzási apparátus. Amikor megjelenik az emberek ilyen különleges csoportja, amely csak azzal foglalkozik, hogy kormányoz és amelynek a kormányzás céljából különleges kényszerítő, mások akaratát erőszaknak alávető apparátusra — börtönökre, emberek különleges alakulataira, katonaságra stb. — van szüksége, akkor megjelenik az állam.

De volt idő, amikor nem volt állam, amikor az emberek közötti kapcsolatot, magát a társadalmat, a fegyelmet, a munkarendet a szokás, a hagyományok ereje, az a tekintély vagy tisztelet tartotta fenn, amelyet a nemzetség vénei vagy a nők élveztek, akik abban az időben gyakran nemcsak egyenjogúak voltak a férfiakkal, hanem sokszor még magasabb helyet foglaltak el, volt idő, amikor a kormányzás feladatainak elvégzésére még nem létezett az emberek, a szakemberek külön csoportja. A történelem azt mutatja, hogy az állam mint az emberek kényszerítésére szolgáló különleges apparátus csakis ott és akkor keletkezett, ahol és amikor megjelent a társadalom osztályokra való ta-

gozódása, tehát az embereknek csoportokra való tagozódása, akik közül egyesek állandóan elsajátíthatják mások munkáját, ahol az egyik kizsákmányolja a másikat.

És ezt, hogy a társadalom a történelem során osztályokra tagozódott, mint alapvető tényt, mindig világosan kell látnunk. Az emberi társadalmak fejlődése, kivétel nélkül minden országban, évezredek folyamán ennek a fejlődésnek ugyanazt a törvényszerűségét, szabályosságát, sorrendjét mutatja: kezdetben osztály nélküli társadalom volt — kezdeti patriarchális, őstársadalom, amelyben nem voltak arisztokraták; azután a rabszolgaságon alapuló társadalom, a rabszolgatartó társadalom következett. Ezt az utat megjárta az egész modern, civilizált Európa — kétezer évvel ezelőtt a rabszolgatartó rend volt az uralkodó forma. Ezt az utat megjárta a népek túlnyomó többsége a világ többi részén. A legkevésbé fejlett népeknél a rabszolgaság nyomai mind a mai napig megmaradtak, és a rabszolgaság intézményét, például Afrikában, még ma is megtalálhatjuk. Rabszolgatartók és rabszolgák — ez az első nagy osztálytagozódás. Az előbbi csoport nemcsak valamennyi termelési eszközt — a földet és a szerszámokat, bármely kezdetlegesek voltak is ezek abban az időben —, hanem még az embereket is birtokolta. Ezt a csoportot rabszolgatartóknak nevezték, azokat pedig, akik dolgoztak és másoknak végeztek munkát, rabszolgáknak.

Ezt a formát a történelem során egy másik forma — a hűbériség követte. A rabszolgatartó rend a fejlődés folyamán az országok óriási többségében hűbériséggé alakult át. A társadalom alapjában jobbágytartó földesurakra és jobbágyokra oszlott. Az emberek közötti viszony formája megváltozott. A rabszolgatartók a rabszolgákat saját tulajdonuknak tekintették, ezt a felfogást a törvény szentesítette és a rabszolgát tárgynak tekintette, amellyel teljesen a rabszolgatartó rendelkezik. A jobbágyot illetően megmaradt az osztályelnyomás, a függőség, a jobbágytartó földesúr azonban nem volt a parasztnak mint valami tárgynak a tulajdonosa, hanem csak a paraszt munkájára volt joga, és a parasztot bizonyos szolgáltatások teljesítésére kényszeríthette. A gyakorlatban, mint valamennyien tudják, a hűbériség különösen Oroszországban, ahol a leghosszabb ideig maradt fenn és a legdurvább formákat öltötte, semmiben sem különbözött a rabszolgatartó rendtől.

Továbbá — a hűbéri társadalomban, a kereskedelem fejlődésével, a világpiac kialakulásával, a pénzforgalom fejlődésével egy új osztály keletkezett: a kapitalisták osztálya. Az áruból, az árucseréből, a pénz hatalmának kialakulásából keletkezett a tőke hatalma. A XVIII. század folyamán, helyesebben a XVIII. század végén és a XIX. század folyamán világszerte forradalmak mentek végbe. Nyugat-Európa minden országából kiszorult a hűbériség. Ez legkésőbb Oroszországban következett be. Oroszországban 1861-ben szintén fordulat állt be, melynek következtében a társadalom egyik formáját egy másik váltotta fel — a hűbériséget felváltotta a kapitalizmus, amelyben megmaradt az osztályokra tagozódás, megmaradtak a hűbériség különféle nyomai és csökevényei, de az osztályokra tagozódás alapjában véve más formát öltött.

A tőke urai, a föld urai, a gyárak és üzemek urai minden kapitalista államban a lakosság elenyésző kisebbségét alkották és alkotják, amely teljes mértékben rendelkezik az egész nép munkájával, s ennélfogva hatalmában tartja, elnyomja, kizsákmányolja a dolgozók egész tömegét, akiknek többsége proletár, bérmunkás, és a termelési folyamatban a létfenntartásához szükséges javakat csakis két keze munkájának, munkaerejének eladásával szerezheti meg. A parasztok, akik már a hűbériség idején szétszórtan és elnyomásban éltek, a kapitalizmus alatt részben (többségükben) proletárrá, részben (kis részben) jómódú parasztsággá, falusi burzsoáziává váltak, amely maga is munkásokat alkalmazott.

Ezt az alapvető tényt — a társadalom átmenetét a rabszolgaság kezdetleges formáiból a hűbériségbe és végül a kapitalizmusba — mindig tartsák szem előtt, mert a politikai tanokat csak akkor értékelhetik helyesen, csak akkor tájékozódhatnak abban, hogy mire vonatkoznak, ha emlékezetükbe vésik ezt az alapvető tényt, ha ebbe a fő keretbe helyeznek minden politikai tanítást, hiszen az emberiség történelmének e nagy időszakai közül mindegyik — a rabszolgatartó rend, a hűbériség és a kapitalizmus — évszázadokra és évezredekre terjedő időt ölel fel, s a politikai formáknak, a különféle politikai tanoknak, véleményeknek, forradalmaknak olyan tömegét foglalja magában, hogy eligazodni mindebben a rendkívüli tarkaságban és óriási változatosságban — ami különösen a polgári tudósok és politi-

kusok politikai, filozófiai és egyéb tanaival függ össze — csak abban az esetben lehetséges, ha alapvető vezérfonalként szorosan szem előtt tartjuk a társadalomnak ezt az osztályokra tagozódását, az osztályuralom formáinak változásait és ha ebből a szempontból vizsgáljuk a társadalmi kérdések — a gazdasági, politikai, szellemi, vallási stb. kérdések összességét.

Ha ennek az alapvető tagozódásnak szempontjából vizsgálják az államot, látni fogják, hogy mielőtt a társadalom osztályokra tagozódott, mint már mondottam, állam sem létezett. De amilyen mértékben létrejön és megszilárdul a társadalom osztályokra tagozódása, amilyen mértékben létrejön az osztálytársadalom, olyan mértékben létrejön és megszilárdul az állam. Az emberiség történetéből nagyon sok olyan országot ismerünk, amelyek átélték, illetőleg most élik át a rabszolgaságot, a hűbériséget, illetve a kapitalizmust. Mindegyik országban a lejátszódott hatalmas történelmi változások ellenére, mindazon politikai fordulatok és forradalmak ellenére, amelyek az emberiségnek e fejlődésével, a rabszolgatartó rendből a hűbériségen keresztül a kapitalizmusra és a kapitalizmus ellen folytatott jelenlegi, az egész világra kiterjedő harcra való átmenettel voltak összefüggésben — mindig ott látjuk az állam keletkezését. Az állam mindig bizonyos apparátus volt, amely kivált a társadalomból és olyan emberek csoportjából állott, akik csak azzal, vagy majdnem csak azzal, vagy főképpen azzal foglalkoztak, hogy kormányoztak. Az emberek kormányzottakra és a kormányzás szakembereire, olyanokra oszlanak, akik a társadalom fölé emelkednek, s akiket kormányzóknak, az állam képviselőinek neveznek. Ez az apparátus, a másokat kormányzó embereknek ez a csoportja, mindig kezébe keríti az erőszaknak, a fizikai erőnek bizonyos apparátusát — egyre megy, hogy az emberek fölötti erőszak az őskori dorongban testesül-e meg, vagy a rabszolgaság korszakában a már tökéletesebb típusú fegyverben, vagy pedig a lőfegyverben, mely a középkorban jelent meg, vagy, végül, a modern fegyverekben, amelyek a XX. században csodálatos technikai tökéletességet értek el és teljesen a modern technika legújabb vívmányain alapulnak. Az erőszak módszerei változtak, de mindenkor, amikor volt állam, minden társadalomban megvolt azoknak az embereknek a csoportja, akik kormányoztak, akik parancsoltak, uralkodtak és a hatalom megtartása cél-

jából a fizikai kényszer apparátusával, erőszakszervezettel rendelkeztek, olyan fegyverzettel rendelkeztek, amely megfelelt az illető kor technikai színvonalának. És csakis ha jól szemügyre vesszük ezeket az általános jelenségeket, ha felvetjük a kérdést, miért nem létezett állam akkor, amikor még nem voltak osztályok, amikor még nem voltak kizsákmányolók és kizsákmányoltak, és miért keletkezett állam, amikor az osztályok kialakultak — csakis így kapunk határozott választ az állam lényegének és jelentőségének kérdésére.

Az állam — gépezet, mely arra szolgál, hogy egyik osztály fenntarthassa a másik osztály fölötti uralmát. Amikor a társadalomban nem voltak osztályok, amikor az emberek a rabszolgaság előtti korban, a nagy egyenlőség kezdetleges viszonyai közepette, a munka még igen alacsony termelékenysége mellett dolgoztak, amikor az ősember csak nagy fáradsággal tudta megszerezni a maga számára a legdurvább és legprimitívebb létfenntartási eszközöket, akkor nem jöttek létre és nem is jöhettek létre az olyan emberek külön csoportjai sem, akiket külön arra jelöltek ki, hogy kormányozzanak és uralkodjanak a társadalom többi tagján. Csak amikor kialakult a társadalom osztályokra tagozódásának első formája, amikor megjelent a rabszolgaság, amikor lehetővé vált, hogy az embereknek, akik erejüket a földművelés legkezdetlegesebb formájára összpontosították, bizonyos osztálya némi fölösleget termeljen, amikor ez a fölösleg már nem volt feltétlenül szükséges magának a rabszolgának a legnyomorúságosabb létfenntartásához és a rabszolgatartó kezébe került, amikor ilyen módon megszilárdult a rabszolgatartók osztályának fennállása, és azért, hogy ez megszilárduljon, akkor volt szükség arra, hogy megjelenjék az állam.

És megjelent az állam — a rabszolgatartók állama —, az az apparátus, amely a rabszolgatartók kezébe hatalmat adott, lehetővé tette számukra, hogy a rabszolgákat kormányozzák. Akkor a társadalom is, az állam is sokkal kisebb körre terjedt, mint ma, a kapcsolatok hasonlíthatatlanul gyengébb apparátusával rendelkezett — akkor még nem voltak meg a mostani közlekedési eszközök. A hegyek, a folyók és a tengerek hasonlíthatatlanul nagyobb akadályt jelentettek, mint manapság, és az államalakulás sokkal szűkebb földrajzi határokon belül ment végbe. Technikai szempontból gyenge államapparátus állt az állam rendel-

kezésére, melynek tevékenysége aránylag szűk határok közt és szűk körben mozgott. De mégis volt olyan apparátus, amely a rabszolgákat arra kényszerítette, hogy rabszolgaságban maradjanak, amely a társadalom egyik részét a másik kényszere, elnyomása alatt tartotta. Az erőszak állandó apparátusa nélkül nem lehet a társadalom túlnyomó részét arra kényszeríteni, hogy a másik rész számára rendszeres munkát végezzen. Amíg nem voltak osztályok, ilyen apparátus sem volt. Amikor az osztályok megjelentek ennek a tagozódásnak növekedésével, és megszilárdulásával egyidejűleg mindenütt és mindenkor egy különleges intézmény — az állam is megjelent. Az államformák rendkívül változatosak voltak. A rabszolgaság idején az akkori értelemben vett legelőrehaladottabb, legműveltebb és legcivilizáltabb országokban, például a teljes egészében rabszolgaságon alapuló ókori Görögországban és Rómában, már egymástól eltérő államformákat találunk. Már akkor létrejön a különbség a monarchia és a köztársaság, az arisztokrácia és a demokrácia között. A monarchia — mint egyeduralom, a köztársaság — mint minden olyan hatalom tagadása, amely nem választás útján jön létre; az arisztokrácia — mint egy aránylag törpe kisebbség uralma, a demokrácia — mint a nép uralma (demokrácia görög szó, szó szerint azt jelenti: népuralom). Mindezek a különbségek a rabszolgaság korszakában keletkeztek. E különbségek ellenére a rabszolgaság korának állama rabszolgatartó állam volt, akár monarchia volt, akár arisztokratikus vagy demokratikus köztársaság.

Az ókori történelem bármelyik tanfolyamán hallgatják is meg az erről a tárgyról szóló előadást, hallani fognak arról a harcról, amely a monarchikus és köztársasági államok között dúlt, de a lényeges az volt, hogy a rabszolgák nem mentek emberszámba; nemhogy állampolgároknak, de embereknek sem számítottak. A római jog tárgynak tekintette őket. A gyilkosságról szóló törvény, nem is említve az emberi személyiség védelméről szóló egyéb törvényeket, a rabszolgákra nem vonatkozott. A törvény csak a rabszolgatartókat védte, mint egyedül elismert teljes jogú állampolgárokat. Ha monarchia létesült — az rabszolgatartó monarchia, ha köztársaság — az rabszolgatartó köztársaság volt. Mindegyikben a rabszolgatartók élveztek minden jogot, a rabszolga pedig a törvény értelmében csupán tárgy volt,

bármiféle erőszakot lehetett alkalmazni vele szemben, sőt még a rabszolga meggyilkolását sem tekintették bűntettnek. A rabszolgatartó köztársaságok, belső szervezetüket tekintve, különböztek egymástól: voltak arisztokratikus és demokratikus köztársaságok. Az arisztokratikus köztársaságban kisszámú kiváltságos csoport vett részt a választásokban, a demokratikus köztársaságokban pedig mindenki, de megint csak minden rabszolgatartó, mindenki, a rabszolgák kivételével. Ezt az alapvető körülményt nem szabad szem elől téveszteni, mert ez derít leginkább fényt az állam kérdésére és mutatja meg világosan az állam lényegét.

Az állam — gépezet, amely arra szolgál, hogy egyik osztály elnyomja a másikat, olyan gépezet, amely arra szolgál, hogy az egyik osztály iránti engedelmességre kényszerítse a többi alárendelt osztályt. Ennek a gépezetnek a formái különfélék. A rabszolgatartók állama lehet monarchia, arisztokratikus köztársaság, sőt akár demokratikus köztársaság is. A valóságban a kormányzás formái rendkívül változatosak voltak, a lényeg azonban mindig egy és ugyanaz maradt: a rabszolgáknak semmilyen joguk sem volt és megmaradtak elnyomott osztálynak, nem ismerték el őket embereknek. Ugyanezt látjuk a hűbéri államban is.

A kizsákmányolás formájának változásával a rabszolgatartók állama hűbéri állammá alakult át. Ennek óriási jelentősége volt. A rabszolgatartó társadalomban a rabszolga teljesen jogtalan volt, nem tartották embernek; a hűbéri államban — a paraszt röghöz kötött. A hűbériség fő jellegzetessége az, hogy a parasztság (és abban az időben a parasztság volt többségben, a városi lakosság rendkívül fejletlen volt) röghöz kötöttnek számított — ebből keletkezett magának a jobbágyságnak a fogalma is. A paraszt bizonyos számú napot a maga számára dolgozhatott azon a telken, amelyet a földesúrtól kapott — a többi napokon a jobbágy a földesúrnak dolgozott. Az osztálytársadalom lényege megmaradt: a társadalom osztálykizsákmányoláson épült fel. Teljes jogúak csakis a földesurak lehettek, a paraszt jogfosztott volt. A gyakorlatban a parasztok helyzete alig különbözött a rabszolgák helyzetétől a rabszolgatartók államában. Mindamellett felszabadulásukra, a parasztság felszabadulására sokkal több kilátás volt, mert a jobbágyot nem tekintették a földesúr

közvetlen tulajdonának. A jobbágy idejének egy részét a saját telkén tölthette, hogy úgy mondjuk, bizonyos fokig saját magának élhetett, és a hűbériség, minthogy a cserének, a kereskedelmi kapcsolatok kifejlődésének nagyobb lehetőségei voltak, egyre inkább bomlásnak indult, s a parasztság felszabadulásának köre egyre inkább tágult. A hűbéri társadalom mindig bonyolultabb volt, mint a rabszolgatartó társadalom. A kereskedelem és az ipar fejlődésének jelentős elemét tartalmazta, ami már akkor elvezetett a kapitalizmushoz. A középkorban a hűbériség volt az uralkodó. Az államformák itt is különfélék voltak, itt is volt monarchia és — bár sokkal kevésbé kifejezett formában — köztársaság, de az uralom mindenkor kizárólag csak a jobbágytartó földesurat illette meg. A jobbágyok a politikai jogokból teljesen ki voltak rekesztve.

Mind a rabszolgaság, mind a hűbériség idején a jelentéktelen kisebbség uralma az emberek hatalmas többségén nem lehetséges kényszer alkalmazása nélkül. Az egész történelem tele van az elnyomott osztályok szakadatlan kísérleteivel, hogy megdöntsék az elnyomást. A rabszolgaság története sok évtizeden át tartó háborúkat ismer, melyek a rabszolgaság alóli felszabadulásért folytak. Mellesleg, a magukat „spartakistáknak" nevező német kommunisták pártja — ez az egyetlen német párt, amelyik valóban harcol a kapitalista elnyomás ellen —, ezt az elnevezést azért választotta, mert körülbelül kétezer évvel ezelőtt Spartacus volt a legkimagaslóbb hőse az egyik leghatalmasabb rabszolgafelkelésnek. Még a mindenhatónak látszó római birodalom is, amely teljesen a rabszolgaságon épült fel, évek során át érezte a rabszolgák hatalmas felkelésének megrázkódtatásait és csapásait, akik felfegyverkeztek, és Spartacus vezetése alatt összegyűlve, hatalmas hadsereget alkottak. Végül is a rabszolgatartók leverték, elfogták és kegyetlenül megkínozták őket. A polgárháborúk végigvonulnak az osztálytársadalom egész történetén. Az imént hoztam fel a rabszolgaság korában lejátszódott egyik legnagyobb polgárháború példáját. A hűbériség egész korszaka szintén tele van állandó parasztfelkelésekkel. Németországban például a középkorban két osztály — a földesurak és a jobbágyok — közötti harc nagy méreteket öltött és a parasztságnak a földesurak elleni polgárháborújává alakult át. Önök mindnyájan ismernek Oroszország történelméből is hasonló példákat ar-

ra, hogy a parasztok ismételten felkeltek a jobbágytartó földesurak ellen.

A földesúrnak uralmának fenntartása, hatalmának megőrzése érdekében olyan apparátussal kellett rendelkeznie, amely egybefoglalta és a földesúr alá rendelte, bizonyos törvényeknek és jogszabályoknak vetette alá az emberek óriási tömegét, s mindezek a törvények alapjában véve arra irányultak, hogy a földesúr fenntartsa a jobbágy fölötti hatalmát. Ez volt az a hűbéri állam, amely például Oroszországban, vagy azokban a teljesen elmaradott ázsiai országokban, ahol mindeddig a feudalizmus uralkodik, formáját tekintve különböző — vagy köztársasági, vagy pedig monarchista — volt. Amikor az állam monarchista volt, akkor egy ember hatalmát ismerték el; amikor az állam köztársasági volt, akkor többé-kevésbé elismerték a földesúri társadalom választottainak részvételét — így volt ez a hűbéri társadalomban. A hűbéri társadalom olyan osztálytagozódást jelentett, amely mellett a túlnyomó többség — a jobbágyparasztság, teljesen függött a maroknyi kisebbségtől — a földesuraktól, akik a földet birtokolták.

A kereskedelem fejlődése, az árucsere fejlődése egy új osztálynak, a kapitalisták osztályának kialakulására vezetett. A tőke a középkor végén keletkezett, amikor a világkereskedelem, Amerika felfedezése után, óriási fejlődésnek indult, amikor megnövekedett a nemesfémek mennyisége, amikor az ezüst és arany csereeszközzé vált, amikor a pénzforgalom lehetővé tette, hogy egyesek kezében hatalmas vagyonok halmozódjanak fel. Az ezüst és az arany jelentette az egész világ szemében a gazdagságot. A földesúri osztály gazdasági ereje hanyatlott, az új osztálynak, a tőke képviselőinek ereje pedig fejlődésnek indult. A társadalom átalakulása oly módon ment végbe, hogy az állampolgárok valamennyien úgyszólván egyenlők lettek, hogy megszűnt a régebbi, a rabszolgatartókra és rabszolgákra való tagozódás, hogy a törvény előtt mindenkit egyenlőnek ismertek el; függetlenül attól, ki milyen tőkével rendelkezik, van-e földje a magántulajdon alapján, vagy nincstelen, akinek csak két munkás keze van — a törvény előtt mindenki egyenlőnek számít. A törvény egyenlően véd mindenkit, védi a tulajdont, ha valakinek tulajdona van, annak a tömegnek a támadásaival szemben, amely, mivel nincs tulajdona, mivel két kezén kívül sem-

mije sincsen, fokozatosan elszegényedik, tönkremegy és proletárrá válik. Ilyen a kapitalista társadalom.

Nem térhetek ki erre részletesen. Ehhez a kérdéshez még vissza fognak térni, amikor a párt programját fogják tanulmányozni, akkor majd hallani fogják a kapitalista társadalom jellemzését. Ez a társadalom a szabadság jelszavával indult harcba a hűbériség ellen, a régi feudális rend ellen. De ez a szabadság azt illette meg, akinek tulajdona volt. És amikor a hűbériség megdőlt, ami a XVIII. század felé és a XIX. század elején ment végbe — Oroszországban pedig más országoknál későbben, 1861-ben — akkor a feudális államot a kapitalista állam váltotta fel, amely kinyilatkoztatja, hogy jelszava — az egész nép szabadsága, azt állítja, hogy az egész nép akaratát fejezi ki, tagadja, hogy osztályállam — és itt az egész nép szabadságáért küzdő szocialisták és a kapitalista állam között kibontakozik a harc, amely most a Szovjet Szocialista Köztársaság megteremtésére vezetett, és amely az egész világra kiterjed.

Hogy megértsük a világtőke ellen indított harcot, hogy megértsük a kapitalista állam lényegét, nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a kapitalista állam a feudális állam ellen a szabadság jelszavával szállt harcba. A jobbágyság eltörlése a kapitalista állam képviselői számára a szabadságot jelentette és a javukat szolgálta, mivel megdőlt a hűbériség, s a parasztok számára lehetővé vált, hogy a földet, amelyet akár megváltás útján, akár kis részben földbér fizetésével — ezzel az állam nem törődött — megvásárolták, teljes tulajdonként birtokolják: az állam védte a tulajdont, bármilyen úton keletkezett, mert az állam a magántulajdonon épült fel. A parasztok magántulajdonosokká váltak valamennyi modern civilizált államban. Az állam ott is megvédte a magántulajdont, ahol a földesúr a föld egy részét átadta a parasztnak, az állam kártalanította a földesurat megváltás útján, pénzért való eladással. Az állam mintegy kijelentette: megőrizzük a teljes magántulajdont, és azt mindenféle támogatásban és védelemben részesítette. Az állam elismerte ezt a magántulajdont minden kereskedő, vállalkozó és gyáros számára. És ez a társadalom, amely a magántulajdonon, a tőke hatalmán, a nincstelen munkások és a dolgozó paraszttömegek teljes alárendeltségén alapult — ez a társadalom azt hirdette magáról, hogy a szabadság alapján uralkodik. A hűbériség ellen

folytatott harcában a tulajdon szabadságát hirdette, és különösen büszke volt arra, hogy az állam állítólag nem osztályállam többé.

Az állam azonban továbbra is az a gépezet maradt, amely segíti a kapitalistákat, hogy a szegényparasztságot és a munkásosztályt alárendeljék maguknak, látszólag azonban az állam szabad volt. Kihirdeti az általános választójogot, védelmezői, szószólói, tudósai és filozófusai útján kijelenti, hogy ez az állam nem osztályállam. Még most is, amikor ez ellen az állam ellen megkezdődött a Szovjet Szocialista Köztársaságok harca, azzal vádolnak bennünket, hogy megsértjük a szabadságot, hogy olyan államot építünk, amely kényszeren, azon alapszik, hogy egyesek elnyomnak másokat, ők pedig az össznépi államot, a demokratikus államot képviselik. Ez a kérdés — az állam kérdése — most, a szocialista világforradalom kezdetén és éppen akkor, amikor a forradalom néhány országban győzött, amikor különösen kiéleződött a világtőke elleni harc — most ez a kérdés a legnagyobb jelentőségre tett szert és elmondhatjuk, hogy a legfájóbb kérdéssé, valamennyi politikai kérdésnek és korunk valamennyi politikai vitájának gyújtópontjává vált.

Bármelyik pártot nézzük is Oroszországban vagy akármelyik civilizáltabb országban, csaknem valamennyi politikai vita, nézeteltérés és vélemény most az állam fogalma körül forog. Vajon kapitalista országban, demokratikus köztársaságban — különösen olyanban, mint Svájc vagy Amerika —, a legszabadabb demokratikus köztársaságokban, kifejezi-e az állam a nép akaratát, megtestesíti-e az egész nép döntését, kifejezi-e a nemzeti akaratot stb., vagy pedig az állam nem egyéb, mint gépezet, mely arra szolgál, hogy az ottani kapitalisták fenntarthassák uralmukat a munkásosztály és a parasztság fölött? — Ez — alapvető kérdés, amely körül mostanában az egész világon politikai viták folynak. Mit mondanak a bolsevizmusról? A polgári sajtó szidja a bolsevikokat. Nem találnak egyetlen olyan újságot, amely unos-untalan ne ismételné azt a közkeletű vádat, hogy a bolsevikok megsértik a népuralmat. Ha mensevikjeink és szociálforradalmáraink együgyűségükben (de lehetséges, hogy nem is együgyűségükben, vagy lehetséges, hogy együgyűség ez, amelyikről azt szokták mondani, hogy rosszabb a lopásnál) azt hiszik, hogy ők fedezték fel vagy találták ki azt a vá-

dat, amely szerint a bolsevikok megsértették a szabadságot és a népuralmat, akkor bizony nevetséges módon tévednek. Manapság a leggazdagabb országok leggazdagabb újságai között, amelyek tízmilliókat költenek a terjesztésre és sok millió példányban terjesztik a polgári hazugságot és az imperialista politikát — ezek között az újságok között egy sem akad, amelyik ne ismételné azokat a fő érveket és vádakat a bolsevizmus ellen, hogy Amerika, Anglia és Svájc előrehaladott államok, amelyek népuralmon alapulnak, a bolsevik köztársaság viszont rablók állama, amely nem ismeri a szabadságot, s hogy a bolsevikok megsértik a népuralom eszméjét, sőt odáig mentek, hogy szétkergették az Alkotmányozó Gyűlést. Ezeket a bolsevikok ellen szórt rettenetes vádakat az egész világon szajkózzák. Ezek a vádak egyenesen elvezetnek bennünket ahhoz a kérdéshez, hogy mi az állam. Hogy megértsük ezeket a vádakat, hogy kiismerjék magukat bennük, hogy tudatosan foglalhassanak állást ezekben a kérdésekben és ne csupán szóbeszéd alapján tájékozódjanak, hogy határozott véleményt alkossanak, világosan meg kell érteniük, mi is az állam. Itt vannak a különféle kapitalista államok és mindazok a védelmükre szolgáló tanok, amelyek a háború előtt jöttek létre. Hogy a kérdést helyesen oldjuk meg, kritikával kell megvizsgálnunk mindezeket a tanokat és nézeteket.

Már felhívtam figyelmüket arra, hogy milyen segítséget nyújt önöknek Engels „A család, a magántulajdon és az állam eredete" című műve. Itt éppen arról van szó, hogy minden állam, ahol fennáll a föld és a termelési eszközök magántulajdona, ahol a tőke uralkodik, bármily demokratikus legyen is az az állam — kapitalista állam, gépezet a kapitalisták kezében, amely arra szolgál, hogy a munkásosztályt és a szegényparasztságot elnyomásban tartsák. Az általános választójog, az Alkotmányozó Gyűlés, a parlament pedig — csak forma, olyan váltóféle, amely semmiképpen sem változtat a dolog lényegén.

Az állam uralmi formája különféle lehet: a tőke ereje más módon nyilvánul meg ott, ahol az egyik uralmi forma és más módon ott, ahol a másik forma érvényesül, de a hatalom lényegében véve megmarad a tőke kezében akár cenzushoz vagy más feltételhez van kötve a jog, akár demokratikus a köztársaság, sőt minél demokratikusabb, annál durvább, annál cinikusabb a kapitalizmus uralma. A világ egyik legdemokratikusabb köztár-

sasága az Észak-amerikai Egyesült Államok, de (aki 1905 után járt arrafelé, annak valószínűleg van róla némi fogalma) sehol sem nyilvánul meg oly durván, oly nyílt megvesztegetés formájában a tőke uralma, maroknyi milliárdos uralma az egész társadalom fölött, mint Amerikában. A tőke, ha már létezik, az egész társadalmon uralkodik, és semmiféle demokratikus köztársaság, semmiféle választójog sem változtat a dolog lényegén.

A demokratikus köztársaság és az általános választójog a feudalizmushoz képest óriási haladás volt: lehetővé tette a proletariátus számára, hogy elérje az egyesülésnek és tömörülésnek mai fokát, hogy kialakítsa azokat a zárt, fegyelmezett sorokat, melyek rendszeres harcot folytatnak a tőke ellen. Ilyesmiről még csak szó sem lehetett a jobbágynál, nem is szólva a rabszolgákról. A rabszolgák, mint tudjuk, felkeltek, lázadoztak, polgárháborúba fogtak, de sohasem tudtak öntudatos többséget, a harcot vezető pártokat teremteni, nem tudták világosan megérteni, milyen cél felé haladnak, és még a történelem legforradalmibb pillanataiban is mindig bábok voltak az uralkodó osztályok kezében. Burzsoá köztársaság, parlament, általános választójog, mindez a társadalom általános fejlődése szempontjából óriási haladást jelent. Az emberiség a kapitalizmus felé haladt, és csakis a kapitalizmus tette lehetővé a városi kultúra folytán, hogy a proletárok elnyomott osztálya öntudatra ébredjen és megteremtse világszerte azt a munkásmozgalmat, létrehozza a munkásoknak azokat a millióit, akik az egész világon pártokba vannak szervezve, létrehozza azokat a szocialista pártokat, amelyek tudatosan vezetik a tömegek harcát. Parlamentarizmus nélkül, választójog nélkül a munkásosztálynak ez a fejlődése lehetetlen lett volna. A széles tömegek szemében mindez éppen ezért tett szert ilyen nagy jelentőségre. Ezért tűnik fel oly nehéznek a fordulat. Nemcsak a tudatos képmutatók, a tudósok és papok támogatják és védelmezik azt a burzsoá hazugságot, amely szerint az állam szabad és arra van hivatva, hogy mindenki érdekét védje, hanem azoknak az embereknek tömege is, akik jóhiszeműen ismételgetik a régi előítéleteket és akik nem képesek megérteni az átmenetet a régi kapitalista társadalomból a szocializmusba. Nemcsak olyan emberek, akik közvetlenül függnek a burzsoáziától, nemcsak azok, akik a tőke elnyomása alatt szenvednek, vagy akiket megvásárolt a tőke (mindenféle

tudósok, művészek, papok stb. serege áll a tőke szolgálatában), hanem olyan emberek is, akik egyszerűen a burzsoá szabadság felől táplált előítéletek befolyása alatt állnak — világszerte felsorakoztak a bolsevizmus ellen azért, mert megalakulásakor a Szovjet Köztársaság elvetette ezt a burzsoá hazugságot és nyíltan kijelentette: ti szabadnak nevezitek államotokat a valóságban azonban, amíg magántulajdon van, addig a ti államotok, még ha demokratikus köztársaság is, nem más, mint a munkások elnyomására szolgáló gépezet a kapitalisták kezében és minél szabadabb az állam, annál világosabban jut ez kifejezésre. Példa erre — Európában Svájc, Amerikában az Észak-amerikai Egyesült Államok. Sehol sem uralkodik a tőke oly cinikusan és kegyetlenül, és sehol sem látható ez oly világosan, mint éppen ezekben az országokban — noha ezek demokratikus köztársaságok —, akármennyire kendőzik is magukat, akármennyit beszélnek is munkademokráciáról, valamennyi állampolgár egyenlőségéről. A valóságban Svájcban és Ameriában a tőke uralkodik, és a munkások minden kísérletére, amely helyzetük valamennyire is komoly megjavítására irányul, nyomban polgárháborúval válaszolnak. Ezekben az országokban kevesebb a katona, kisebb az állandó hadsereg — Svájcban milícia van és minden svájci polgárnak van a lakásán fegyver, Amerikában a legutóbbi időkig nem volt állandó hadsereg — s ezért, amikor sztrájk van, a burzsoázia felfegyverkezik, zsoldosokat fogad fel és elnyomja a sztrájkot, és a munkásmozgalomnak ez az elnyomása sehol sem folyik olyan kíméletlen brutalitással, mint Svájcban és Amerikában, és sehol sem nyilvánul meg a parlamentben a tőke befolyása oly erősen, mint éppen ezekben az országokban. A tőke ereje — mindenható, a tőzsde — mindenható, ezzel szemben a parlament, a választások — bábuk, játékszerek... De minél tovább űzik játékukat, annál jobban kinyílik a munkások szeme és annál szélesebben terjed el a szovjethatalom eszméje, különösen az után a vérfürdő után, amelyet éppen hogy átéltünk. A munkásosztály számára mind világosabbá válik a tőkések elleni kíméletlen harc szükségessége.

Bármilyen köntösbe burkolja is magát a köztársaság, legyen az akár a legdemokratikusabb köztársaság, ha egyszer burzsoá köztársaság, ha a föld, a gyárak magántulajdonban vannak és a magántőke bérrabszolgaságban tartja az egész társadalmat,

vagyis ha ebben a társadalomban nem valósul meg az, amiről pártunk programja és a Szovjet Alkotmány szól — akkor ez az állam nem más, mint gépezet, amely arra szolgál, hogy egyesek elnyomjanak másokat. És ezt a gépezetet annak az osztálynak kezébe adjuk, amelynek meg kell döntenie a tőke uralmát. Mi elvetünk minden olyan ósdi előítéletet, hogy az állam általános egyenlőséget jelent — ez csalás: amíg kizsákmányolás van, nem lehet egyenlőség. A földbirtokos nem lehet egyenlő a munkással, az éhes ember a jóllakottal. Azt a gépezetet, melyet államnak neveztek, mely előtt az emberek babonás tisztelettel meghajolnak, hitelt adva annak a régi mesének, hogy az állam általános népuralom — ezt a gépezetet a proletariátus félredobja és azt mondja: ez burzsoá hazugság. Mi ezt a gépezetet elvettük a kapitalistáktól, magunkhoz ragadtuk. Ezzel a gépezettel, ezzel a furkósbottal megsemmisítünk minden kizsákmányolást, ha majd nem lesz már lehetséges a világon kizsákmányolás, nem lesz már többé földbirtokos, gyártulajdonos, nem lesz úgy, hogy az egyik túlságosan jóllakik, a másik pedig éhezik — csakis akkor, amikor erre már nem lesz lehetőség, csakis akkor dobjuk sutba ezt a gépezetet. Akkor majd nem lesz állam, nem lesz kizsákmányolás. Ez kommunista pártunk álláspontja. Remélem, hogy a következő előadások során visszatérünk még erre a kérdésre, mégpedig nem is egyszer.

Lenin Művei. 29. köt.
Szikra 1953. 481—501. old.

LENIN

ÁLLAM ÉS FORRADALOM

V. FEJEZET

AZ ÁLLAM ELHALÁSÁNAK GAZDASÁGI ALAPJAI

Marx ezt a kérdést a legrészletesebben „A gothai program kritikájá"-ban világítja meg (Brackéhoz 1857. május 5-én írt levél, amelyet csak 1891-ben tettek közzé a „Neue Zeit"-ben. IX. évf.

1. köt., s amely orosz nyelven külön kiadványként jelent meg). Ennek a nagyszerű munkának polemikus része, mely a lassalleanizmus bírálatát tartalmazza, úgyszólván háttérbe szorította a pozitív részét, jelesül: a kommunizmus kifejlődése és az állam elhalása közötti összefüggés elemzését.

1. *Marx kérdésfeltevése*

Ha felületesen összehasonlítjuk Marx 1875. május 5-én Brackéhoz írt levelét Engels fentebb tárgyalt, 1875. március 28-án Bebelhez írt levelével, olyan benyomásunk keletkezhet, hogy Marx sokkal inkább „állampárti", mint Engels, és hogy a két írónak az államra vonatkozó nézetei között nagyon jelentős különbség mutatkozik.

Engels azt ajánlja Bebelnek, hogy az államról szóló locsogást dobják sutba, az állam szót távolítsák el egészen a programból és helyettesítsék a „közösség" szóval; sőt Engels kijelenti, hogy a Kommün már nem volt a szó tulajdonképpeni értelmében vett állam. Marx viszont még a „kommunista társadalom eljövendő államiságáról" is beszél, azaz mintegy elismeri, hogy az államra a kommunizmusban is szükség van.

Az ilyen vélemény azonban gyökerében téves volna. Az alaposabb vizsgálat azt mutatja, hogy Marx és Engels nézetei az államról és az állam elhalálásáról teljesen fedik egymást, Marx idézett kifejezése pedig éppen erre az *elhaló* államiságra vonatkozik.

Világos, hogy szó sem lehet arról, hogy meghatározzuk a *jövendő* „elhalás" pillanatát, annál is kevésbé, mert ez kétségtelenül hosszú folyamat lesz. A Marx és Engels közötti látszólagos különbségnek az a magyarázata, hogy különböző tárgyról írtak, különböző feladatot tűztek maguk elé. Engels arra a feladatra vállalkozott, hogy szemléltetően, élesen, nagy vonalakban megmutatja Bebelnek, mennyire képtelenek az államra vonatkozó közkeletű előítéletek (melyeket Lassalle jelentős mértékben magáévá tett). Marx *e z t* a kérdést csak futólag érinti, őt más tárgy érdekli: a kommunista társadalom *fejlődése.*

Marx egész elmélete a fejlődéselméletnek — ezen elmélet legkövetkezetesebb, legteljesebb, legátgondoltabb és tartalomban leggazdagabb formájának — alkalmazása a modern kapita-

lizmusra. Természetes, hogy Marx előtt felmerült az a kérdés, hogy ezt az elméletet a kapitalizmus *bekövetkező* csődjére és a *jövendő* kommunizmus *jövendő* fejlődésére is alkalmazza.

De milyen *adatok* alapján lehet a jövendő kommunizmus jövendő fejlődésének kérdését felvetni?

Annak az alapján, hogy a jövendő kommunizmus a kapitalizmusból *ered*, történelmileg a kapitalizmusból fejlődik ki és olyan társadalmi erő működésének eredménye, amelyet a kapitalizmus *szült*. Marxnál nyoma sincs afféle kísérletnek, hogy utópiákat agyaljon ki, hogy hasztalanul találgassa azt, amit nem lehet tudni. Marx úgy teszi fel a kommunizmus kérdését, ahogy egy természettudós tenné fel egy új, mondjuk biológiai fajta kifejlődésének kérdését, ha tudná, hogy az így meg így keletkezett és ebben vagy abban a meghatározott irányban módosul.

Marx mindenekelőtt azt a zűrzavart oszlatja el, amelyet a gothai program az állam és a társadalom kölcsönös viszonyának kérdésében támasztott.

„...A mai társadalom — írja — tőkés társadalom, amely többé vagy kevésbé mentesen a középkori maradványoktól, többé vagy kevésbé módosultan az egyes országok sajátos történelmi fejlődése folytán, többé vagy kevésbé fejletten minden kultúrországban fennáll. Ellenben a »mai állam« minden országban más. Más a porosz-német birodalomban mint Svájcban, más Angliában, mint az Egyesült Államokban. »A mai állam« tehát fikció.

Mindazonáltal a különböző kultúrországok különböző államaiban a formák tarka különfélesége ellenére közös az, hogy valamennyi a modern polgári társadalom talaján áll, csak az egyikben a tőkés fejlődés magasabb, a másikban alacsonyabb fokot ért el. Ezért vannak bizonyos lényeges jellemvonásaik is, amelyek közösek. Ilyen értelemben beszélhetünk a »mai államiságról«, szemben a jövendővel, amikor ennek az államiságnak mai gyökere, a polgári társadalom már elhalt.

Ezután felvetődik a kérdés: milyen változásokon megy át az államiság a kommunista társadalomban? Más szóval: milyen társadalmi funkciók, amelyek hasonlók a mai állam funkcióihoz, maradnak meg ott? E kérdésre csak tudományosan lehet megfelelni, s nem közelítjük meg a problémát egy bolhaugrás-

nyival sem, ha ezerszer tesszük is össze e két szót: nép és állam ..."

Miután így kigúnyolt a „népállamról" való minden fecsegést, Marx megadja a problémafelvetést és mintegy figyelmeztet arra, hogy tudományos megválaszolásához tudományosan jól megalapozott adatokkal kell dolgoznunk.

Az első, amit az egész fejlődéselmélet és általában az egész tudomány a legpontosabbban megállapít — és amiről az utópisták megfeledkeztek, amit elfelejtenek a mai opportunisták, akik félnek a szocialista forradalomtól —, az az a körülmény, hogy történelmileg kétségtelenül lennie kell a kapitalizmusból a kommunizmusba való *átmenet* egy külön stádiumának vagy külön szakaszának.

2. *Átmenet a kapitalizmusból a kommunizmusba*

„... A tőkés és a kommunista társadalom között — folytatja Marx — van egy időszak, melyben a tőkés társadalom forradalmi úton kommunista társadalommá alakul át. Ennek megfelel egy politikai átmeneti időszak is, amelynek az államа nem lehet egyéb, mint a *proletariátus forradalmi diktatúrája* ..."

Ez a következtetés Marxnál annak a szerepnek az elemzésén nyugszik, amelyet a proletariátus a jelenlegi tőkés társadalomban betölt, továbbá a tőkés társadalom fejlődésére, és a proletariátus és a burzsoázia ellentétes érdekei kibékíthetetlenségére vonatkozó adatokon.

Azelőtt így vetették fel a kérdést: ahhoz, hogy a proletariátus kivívja felszabadulását, meg kell döntenie a burzsoáziát, meg kell hódítani a politikai hatalmat, meg kell teremtenie forradalmi diktatúráját.

Most kissé másképpen teszik fel a kérdést: a kommunizmus irányába fejlődő kapitalista társadalomból lehetetlen az átmenet a kommunista társadalomba „politikai átmeneti időszak" nélkül, és ennek az időszaknak az állama csakis a proletariátus forradalmi diktatúrája lehet.

Mármost mi ennek a diktatúrának a viszonya a demokráciához?

Láttuk, hogy a „Kommunista Kiáltvány" egyszerűen egymás mellé állít két fogalmat: „a proletariátusnak uralkodó osztállyá

emelését" és a „demokrácia kivívását". A fent kifejtettek alapján pontosabban meghatározhatjuk, hogy a kapitalizmusból a kommunizmusba való átmenet folyamán hogyan változik a demokrácia.

A kapitalista társadalomban, annak lehető legelőnyösebb fejlődését feltételezve, a demokratikus köztársaságban többé-kevésbé teljes demokráciát találunk. De ez a demokratizmus mindig a kapitalista kizsákmányolás szűk keretei közé van szorítva és ezért — lényegében — mindig a kisebbség, csak a vagyonos osztályok, csak a gazdagok számára demokratizmus. A kapitalista társadalomban a szabadság nagyjában mindig ugyanolyan marad, amilyen a régi görög köztársaságokban volt: szabadság a rabszolgatartók számára. A mai bérrabszolgákat a kapitalista kizsákmányolás feltételei következtében annyira nyomja a nyomorúság és a szegénység, hogy „nem demokrácián jár az eszük" és „nem politikán jár az eszük", hogy az események megszokott békés folyása mellett a lakosság többsége ki van rekesztve a társadalmi és politikai életben való részvételből.

Ennek az állításnak a helyességét talán Németország igazolja a legszemléltetőbben, mégpedig azért, mert ebben az államban az alkotmányos legalitás bámulatosan hosszú ideig és szilárdan, majdnem egy fél évszázadig (1871—1914) állt fenn, a szociáldemokrácia pedig ez alatt az idő alatt sokkal többet tudott tenni a „legalitás kihasználására", mint bármely más országban, és a munkásoknak olyan nagy részét szervezte be politikai pártba, mint sehol másutt az egész világon.

Mármost mekkora a politikailag öntudatos és tevékeny bérrabszolgáknak ez a hányada, amelynél nagyobbat a kapitalista társadalomban eddig sehol sem ismertek? Egymillió szociáldemokrata párttag — 15 millió bérmunkásból! Hárommillió szakszervezeti tag — 15 millióból!

Demokrácia egy elenyésző kisebbség számára, demokrácia a gazdagok számára — ez a kapitalista társadalom demokratizmusa. Ha a kapitalista demokrácia gépezetét jobban szemügyre vesszük, mindenütt, de mindenütt, mind a választójog „jelentéktelen", állítólag jelentéktelen részleteiben (az egyhelybenlakási cenzus, a nők kirekesztése stb.), mind a képviseleti intézmények technikájában, mind a gyülekezési jog tényleges akadályaiban (a középületek nem a „koldusoknak" épültek!, mind a

napisajtó teljesen kapitalista szervezetében stb., stb. — újra meg újra a demokratizmus korlátozását látjuk. Ezek a korlátozások, mellőzések, kivételek és megszorítások, amelyek a szegényekkel szemben érvényesülnek, jelentékteleneknek látszanak, különösen olyasvalaki szemében, aki maga sohasem látott szükséget és nem került kapcsolatba az elnyomott osztályok tömegeinek életével (s ez áll a polgári publicisták és politikusok kilenctizedére, ha ugyan nem kilencvenkilenc százalékára), — de mindezek a korlátozások együttvéve mégis kizárják, kiszorítják a szegényeket a politikából, a demokráciában való aktív részvételből.

Marx nagyszerűen megragadta a kapitalista demokráciának ezt a *lényegét*, amikor a Kommün tapasztalatait elemezve ezt írta: az elnyomottaknak néhány évenként egyszer megengedik annak eldöntését, hogy az elnyomó osztály melyik képviselője képviselje és nyomja el a parlamentben!

De ebből a kapitalista demokráciából, amely elkerülhetetlenül szűk, amely a szegényeket alattomban félrelöki, és ezért keresztül-kasul kétszínű és hazug, a további fejlődés nem halad egyszerűen, egyenesen és simán a „mind nagyobb és nagyobb demokrácia" felé, ahogy a liberális professzorok és a kispolgári opportunisták elképzelik. Nem. A további fejlődés, vagyis a kommunizmushoz való fejlődés, a proletariátus diktatúráján keresztül visz, és nem is vihet más úton, mert senki más és más úton nem tudja a kapitalista kizsákmányolók *ellenállását letörni.*

Ámde a proletariátus diktatúrája, azaz az elnyomottak élcsapatának uralkodó osztállyá szervezése az elnyomók elnyomására, nem eredményezheti egyszerűen és pusztán a demokrácia kiszélesedését. *Ugyanakkor*, amikor óriási mértékben kiszélesedik a demokratizmus, amely *először* lesz demokratizmus a szegények, a nép számára, a proletariátus diktatúrája számos szabadságkorlátozást jelent a kizsákmányolókra, az elnyomókra, a kapitalistákra nézve. Ahhoz, hogy az emberiséget a bérrabszolgaságtól megszabadítsuk, ezeket el kell nyomnunk, ellenállásukat erőszakkal meg kell törnünk — világos, hogy ott, ahol elnyomás, erőszak van, nincs szabadság, nincs demokrácia.

Engels igen szépen fejezte ki ezt Bebelhez írt levelében, ahol, mint az olvasó bizonyára emlékszik, azt mondja, hogy „amíg

a proletariátusnak még szüksége van az államra, nem a szabadság érdekében használja fel, hanem ellenfeleinek fékentartására használja fel, és mihelyt szó lehet szabadságról, az állam mint olyan megszűnik".

Demokrácia a nép óriási többsége számára és a kizsákmányolóknak, a nép elnyomóinak erőszakos elnyomása, azaz kizárása a demokráciából — így módosul a demokrácia a kapitalizmusból a kommunizmusba való *átmenet* idején.

Csakis a kommunista társadalomban, amikor a kapitalisták ellenállását már végleg megtörték, amikor a kapitalisták eltűntek, amikor nincsenek osztályok (vagyis nincs különbség a társadalom tagjai között a társadalmi termelési eszközökhöz való viszonyuk tekintetében) — *csakis* akkor „szűnik meg az állam és *lehet szó szabadságról"*. Csak akkor lesz lehetséges és akkor valósul meg az igazán teljes, igazán minden kivételtől mentes demokrácia. És csak akkor kezd majd *elhalni* a demokrácia annál az egyszerű körülménynél fogva, hogy a kapitalista rabságtól, a kapitalista kizsákmányolás megszámlálhatatlan borzalmaitól, brutalitásaitól, esztelenségeitől és aljasságaitól megszabadult emberek fokozatosan *hozzászoknak* majd ahhoz, hogy megtartsák a társadalmi együttélés legelemibb, ősidők óta ismert és évezredek óta minden intelemben ismételt szabályait, erőszak nélkül, kényszer nélkül, alárendeltség nélkül, *anélkül a külön* kényszerítő *apparátus nélkül*, amelyet államnak neveznek.

Az „állam *elhal"* kifejezés igen szerencsésen van megválasztva, mert a folyamat fokozatosságára is, spontaneitására is rámutat. Csak a megszokás gyakorolhat és fog kétségtelenül ilyen hatást gyakorolni, mert milliószor megfigyelhetjük magunk körül, hogy milyen könnyen megszokják az emberek, hogy megtartsák a társadalmi együttélés számukra nélkülözhetetlen szabályait, ha nincs kizsákmányolás, ha nincs semmi olyasmi, ami felháborít, ami tiltakozást és lázadást kelt, ami szükségessé teszi az *elnyomást.*

Tehát: a kapitalista társadalomban csak megnyirbált, szegényes, meghamisított demokrácia van, csak a gazdagok, csak a kisebbség számára van demokrácia. A proletariátus diktatúrája, a kommunizmusba való átmenet időszaka, először adja majd meg a demokráciát a nép, a többség számára, és egyben szük-

ségképpen elnyomja a kisebbséget, a kizsákmányolókat. Csak a kommunizmus képes valóban teljes demokráciát biztosítani, és minél teljesebb lesz a demokrácia, annál hamarabb válik majd feleslegessé, hal el önmagától.

Más szóval: a kapitalizmusban a szó tulajdonképpeni értelmében vett állammal van dolgunk, olyan külön gépezettel, amely arra való, hogy egyik osztály elnyomja a másikat, mégpedig a kisebbség a többséget. Természetes, hogy olyan ügynek a sikeréhez, mint amilyen a kizsákmányoltakból álló többség rendszeres elnyomása a kizsákmányolókból álló kisebbség által, rendkívül vad és kegyetlen elnyomásra, tengernyi vérre van szükség, ezeken keresztül visz az emberiség útja a rabszolgaság, a jobbágyság, a bérrabszolgaság állapotában.

Továbbá, a kapitalizmusból a kommunizmusba való *átmenet* idején az elnyomás *még* szükséges, de ekkor már a kizsákmányolókból álló kisebbséget nyomja el a kizsákmányoltakból álló többség. Az elnyomás céljaira *még* szükség van külön apparátusra, külön gépezetre, „államra", de ez már átmeneti állam, nem állam a szó tulajdonképpeni értelmében, mert a kizsákmányoló kisebbség elnyomása a *tegnapi* bérrabszolgákból álló többség által aránylag olyan könnyű, olyan egyszerű és természetes dolog, hogy sokkal kevesebb vért fog követelni a rabszolgák, jobbágyok és bérmunkások lázadásainak elnyomásánál, hogy sokkal kevesebb áldozatba fog kerülni az emberiségnek. S ez az elnyomás összeegyeztethető azzal, hogy a demokráciát a lakosság olyan túlnyomó többségére terjesszék ki, hogy fokozatosan feleslegessé válik az elnyomásra szolgáló *külön gépezet*. A kizsákmányolók, s ez természetes, nem tudják a népet elnyomni, ha ennek a feladatnak teljesítéséhez nincs egy nagyon bonyolult gépezetük, a *nép* ellenben el tudja nyomni a kizsákmányolókat igen egyszerű „gépezettel", majdnem „gépezet" nélkül, külön apparátus nélkül, egyszerűen azzal, hogy megteremti a *fegyveres tömegek szervezetét* (olyan szervezetét, mint a Munkás- és Katonaküldöttek Szovjetjei — jegyezzük meg, némileg előreszaladva).

Végül, csakis a kommunizmus teremt olyan viszonyokat, amelyek közt az állam teljesen szükségtelenné válik, mert *nincs kit* elnyomni, „nincs kit" elnyomni az *osztály* értelmében, a lakosság egy meghatározott része elleni rendszeres harc értelmében.

Nem vagyunk utópisták és semmiképpen sem tagadjuk annak lehetőségét, sőt elkerülhetetlenségét, hogy *egyes személyek* vétségeket fognak elkövetni, és hogy az *ilyen* vétségeket el kell majd nyomni. De, először is, ehhez nincs szükség külön gépezetre, külön elnyomó apparátusra, ezt maga a fegyveres nép fogja elvégezni, olyan egyszerűen és olyan könnyen, ahogyan a civilizált emberek bármely csoportja már a mai társadalomban is szétválasztja a verekedőket vagy megakadályozza, hogy nőkön erőszakot kövessenek el. Másodszor pedig, tudjuk, hogy a társadalmi együttélés szabályainak megsértésében álló vétségek eredendő társadalmi oka a tömegek kizsákmányolása, nyomora és szegénysége. Ennek a fő oknak kiküszöbölésével a vétségek is okvetlenül kezdenek majd *„elhalni"*. Nem tudjuk, milyen gyorsan és milyen fokozatosan fog ez bekövetkezni, de tudjuk, hogy el fognak halni. A vétségek elhalásával együtt *elhal* az állam is.

Marx, anélkül, hogy utópiákba bocsátkozott volna, részletesebben meghatározta azt, amit erre a jövendőre vonatkozóan *most* meg lehet állapítani, mégpedig a kommunista társadalom alsóbb és felsőbb fázisa (foka, szakasza) közti különbséget.

3. A kommunista társadalom első fázisa

„A gothai program kritikájá"-ban Marx részletesen megcáfolja Lassalle-nak azt a gondolatát, hogy a munkás a szocializmusban „levonás nélküli", vagyis „teljes munkahozadékot" fog kapni. Marx kimutatja, hogy az egész társadalom társadalmi összmunkájából le kell vonni mind a tartalékalapot, mind a termelés bővítésére, az „elhasznált" gépek pótlására szolgáló alapot stb., azonkívül pedig a fogyasztási cikkekből az igazgatási költségek fedezésére, az iskolák, kórházak, aggok menhelyei stb. fenntartására szolgáló alapot.

Lassalle ködös, zavaros, általánosságokban mozgó frázisai helyett („a teljes munkahozadékot a munkásnak"), Marx józanul számot vet azzal, hogyan lesz kénytelen a szocialista társadalom gazdálkodni. Marx *konkrétan* elemzi egy olyan társadalom életfeltételeit, melyben nem lesz többé kapitalizmus, és a következőket mondja:

„Nekünk itt" (a munkáspárt programjának megvitatásánál)

„nem olyan kommunista társadalommal van dolgunk, amely a saját alapján *kifejlődött*, hanem ellenkezőleg, olyannal, amely a tőkés társadalomból éppenhogy *keletkezik;* amely tehát minden vonatkozásban, gazdaságilag, erkölcsileg, szellemileg még magán viseli annak a régi társadalomnak anyajegyeit, melynek méhéből származik."

S ezt a kommunista társadalmat, amely a kapitalizmus méhéből csak most jött napvilágra, mely még minden tekintetben magán viseli a régi társadalom bélyegét, ezt nevezi Marx a kommunista társadalom „első" vagy alsó fázisának.

A termelési eszközök már kikerültek az egyes személyek magántulajdonából. A termelési eszközök az egész társadalom birtokában vannak. A társadalom minden egyes tagja elvégzi a társadalmilag szükséges munka bizonyos hányadát és igazolványt kap a társadalomtól bizonyos mennyiségű munka elvégzéséről. Erre az igazolványra a fogyasztási cikkek társadalmi raktáraiból megfelelő mennyiségű terméket kap. Minden munkás tehát, annak a munkamennyiségnek a levonása után, amely a társadalmi alapba kerül, ugyanannyit kap a társadalomtól, amennyit adott neki.

Mintha tehát „egyenlőség" uralkodna.

De amikor Lassalle ilyen társadalmi rendre gondolva (amelyet rendszerint szocializmusnak neveznek, s amelyet Marx a kommunizmus első fázisának nevez) azt mondja, hogy ez „igazságos elosztás", hogy ez „mindenkinek egyenlő joga az egyenlő munkahozadékra", akkor Lassalle téved, s Marx feltárja tévedését.

„Egyenlő jog" — mondja Marx — itt valóban van, de ez *még* a „polgári jog", amely, mint minden jog, *egyenlőtlenséget tételez fel.* Minden jog annyit jelent, hogy *egyenlő* mércét alkalmazok *különböző* emberekre, akik a valóságban nem egyformák, nem egyenlők; ezért az „egyenlő jog" az egyenlőség megsértése és igazságtalanság. Valóban mindenki, aki a társadalmi munkából másokkal egyenlő részt végzett el, egyenlő részt fog kapni a társadalmi termékekből (az említett levonások után).

Ámde az egyes emberek nem egyenlők, az egyik erősebb, a másik gyengébb: az egyik nős, a másik nőtlen, az egyiknek több gyermeke van, a másiknak kevesebb stb.

„... Egyenlő munkateljesítmény és ezért a társadalmi fogyasz-

tási alapban való egyenlő részesedés esetén — vonja le a következtetést Marx — az egyik ténylegesen többet kap tehát, mint a másik, az egyik gazdagabb, mint a másik stb. Hogy mindezeket a visszásságokat elkerülhessük, a jognak nem egyenlőnek, hanem (ellenkezőleg) egyenlőtlennek kellene lennie...”

Igazságot és egyenlőséget a kommunizmus első fázisa tehát még nem biztosíthat: a gazdagság tekintetében a különbségek megmaradnak és e különbségek igazságtalanok, de lehetetlenné válik az ember ember által való *kizsákmányolása*, mert nem lesz mód arra, hogy valaki *termelési eszközöket*, gyárakat, gépeket, földet stb. magántulajdonba kaparintson meg magának. Marx szétzúzza Lassalle kispolgári homályos frázisát az „egyenlőségről” és „igazságról” *általában*, és megmutatja, *hogyan fejlődik* majd a kommunista társadalom, amely *kénytelen* eleinte *csak* azt az „igazságtalanságot” megszüntetni, hogy a termelési eszközöket egyes személyek vették birtokukba, és amely *nem képes* egy csapásra megszüntetni azt a további igazságtalanságot is, hogy a fogyasztási cikkek elosztása „a munka szerint” (nem pedig szükségletek szerint) történik.

A vulgáris közgazdászok, köztük a burzsoá professzorok, köztük a „mi” Tuganunk is, a szocialistáknak állandóan azt vetik szemükre, hogy megfeledkeznek az emberek egyenlőtlenségéről és ennek az egyenlőtlenségnek a megszüntetéséről „ábrándoznak”. Ez a szemrehányás, mint látjuk, csupán a burzsoá ideológus urak rendkívüli tudatlanságát bizonyítja.

Marx nemcsak a legpontosabban számba veszi az emberek elkerülhetetlen egyenlőtlenségét, hanem számba veszi azt is, hogy a termelési eszközöknek az egész társadalom közös tulajdonába való átmenete (a „szocializmus” a szokásos szóhasználatban) magában véve még *n e m k ü s z ö b ö l i k i* az elosztás fogyatékosságait és a „polgári jog” egyenlőtlenségét, amely *továbbra is megmarad*, minthogy a fogyasztási cikkeket a „munka szerint” osztják el.

„... De ezek a visszásságok — folytatja Marx — a kommunista társadalom első fázisában, ahogy az a tőkés társadalomból hosszú vajúdás után éppenhogy megszületett, elkerülhetetlenek. A jog sohasem lehet magasabb fokon, mint a társadalom gazdasági alakulata és az ezáltal megszabott kulturális fejlettsége...”

Így a kommunista társadalom első fázisában (amelyet álta-

lában szocializmusnak neveznek) a „polgári jog” nem szűnik meg teljesen, hanem csak részben, csupán a már elért gazdasági átalakulás arányában, vagyis csupán a termelési eszközök tekintetében. A „polgári jog” ezeket egyes személyek magántulajdonának ismeri el. A szocializmus *közös* tulajdonná teszi őket. *Ennyiben* — és csak ennyiben — szűnik meg a „polgári jog”.

De másik részében mégis megmarad, megmarad mint a termékek elosztásának és a munka elosztásának szabályozója (meghatározója) a társadalom tagjai között. „Aki nem dolgozik, ne is egyék” — ez a szocialista elv *már* megvalósult; „egyenlő mennyiségű munkáért egyenlő mennyiségű termék” — ez a szocialista elv is *már* megvalósult. De ez még nem kommunizmus, s még nem küszöböli ki a „polgári jogot”, amely nem egyenlő egyéneknek nem egyenlő (ténylegesen nem egyenlő) mennyiségű munkáért egyenlő mennyiségű termékeket juttat.

Ez „visszásság” — mondja Marx —, de olyan visszásság, amely a kommunizmus első fázisában elkerülhetetlen, mert ha nem akarunk utópizmusba esni, nem szabad azt képzelnünk, hogy az emberek, miután megdöntötték a kapitalizmust, egy csapásra megtanulnak a társadalom érdekében dolgozni *minden jogszabály nélkül* azonfelül a kapitalizmus megszüntetése az *ilyen* változás gazdasági előfeltételeit *sem teremti meg* egy csapásra.

Más szabályok pedig, mint a „polgári jog”, nincsenek. És ennyiben szükség van még az államra, amelynek a termelési eszközök köztulajdonának megvédése mellett meg kell védenie a munka egyenlőségét és a termékek elosztásának egyenlőségét.

Az állam elhal, amennyiben nincsenek többé tőkések, nincsenek többé osztályok, s ezért semmiféle *osztályt* nem lehet *elnyomni.*

De az állam még nem halt el egészen, mert megmarad még a „polgári jog” védelme, amely szentesíti a tényleges egyenlőtlenséget. Az állam teljes elhalásához a teljes kommunizmusra van szükség.

4. A kommunista társadalom felső fázisa

Marx így folytatja:

„... A kommunista társadalom egy felsőbb fázisában, amikor

az egyének már nincsenek leigázó módon alárendelve a munkamegosztásnak, és ezzel a szellemi és testi munka ellentéte is eltűnt, amikor a munka nemcsak a létfenntartás eszköze, hanem maga lett a legfőbb létszükséglet; amikor az egyének mindenirányú fejlődésével a termelőerők is növekedtek és a kollektív gazdaság minden forrása bővebben buzog — csak akkor lehet majd a polgári jog szűk látóhatárát egészen átlépni, és csak akkor írhatja zászlajára a társadalom: mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint!"

Csak most látjuk, mennyire helyesek Engels megjegyzései, amikor könyörtelenül kigúnyolja a „szabadság" és „állam" szavak egybekapcsolásának képtelenségét. Amíg állam van, nincs szabadság. Amikor szabadság lesz, nem lesz állam.

Az állam teljes elhalásának gazdasági alapja a kommunizmus olyan magas fejlettsége, amelynél eltűnik a szellemi és fizikai munka közötti ellentét, ennélfogva eltűnik a mai *társadalmi* egyenlőtlenség egyik fő forrása, mégpedig olyan forrása, amelyet csupán a termelési eszközök társadalmi tulajdonba vételével, csupán a kapitalisták kisajátításával semmiképpen sem lehet egyszerre megszüntetni.

Ez a kisajátítás biztosítani fogja a termelőerők óriási fejlődésének *lehetőségét*. És amikor látjuk, hogy a kapitalizmus már most milyen hihetetlen mértékben *fékezi* ezt a fejlődést, milyen sok mindent lehetne a mai, már elért technika alapján tovább fejleszteni, akkor jogunk van teljes meggyőződéssel azt mondani, hogy a kapitalisták kisajátítása szükségszerűen az emberi társadalom termelőerőinek óriási fejlődését fogja eredményezni. De azt, hogy milyen gyorsan halad majd ez a fejlődés előre, milyen gyorsan fog eljutni a munkamegosztás megszűnéséhez, a szellemi és fizikai munka közti ellentét megszűnéséhez, ahhoz, hogy a munka a „legfőbb létszükségletté" váljék, ezt nem tudjuk és nem *tudhatjuk*.

Éppen ezért csupán az állam elkerülhetetlen elhalásáról van jogunk beszélni, hangsúlyozva ennek a folyamatnak hosszú tartamát, a kommunizmus *felsőbb fázisától* való függését és teljesen nyitva hagyva az elhalás időpontjainak vagy konkrét formáinak kérdését, minthogy e kérdések megoldására anyaggal *nem* rendelkezünk.

Az állam akkor halhat majd el teljesen, amikor a társadalom megvalósítja majd ezt a szabályt: „mindenki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint", vagyis amikor az emberek annyira hozzászoknak majd az együttélés alapvető szabályainak megtartásához és amikor munkájuk annyira termelékeny lesz, hogy önkéntesen fognak *képességeik szerint* dolgozni. A „polgári jog szűk látóhatárát", amely arra kényszerít bennünket, hogy Shylock könyörtelenségével kiszámítsuk, vajon nem dolgozunk-e egy félórával többet, mint a másik, nem kapunk-e kevesebb bért, mint a másik — ezt a szűk látóhatárt akkor átléptük. A termékek elosztása akkor nem követeli majd, hogy a társadalom állapítsa meg, ki-ki mennyi terméket kap; mindenki szabadon vesz majd „szükségletei szerint".

Polgári szempontból könnyű az ilyen társadalmi rendet „merő utópiának" nyilvánítani és gúnyolódni azon, hogy a szocialisták azt ígérik, hogy mindenkinek joga lesz a társadalomtól bármily mennyiségű szarvasgombát, gépkocsit, zongorát stb. kapni, anélkül, hogy az egyes polgárok munkáját bármiképpen is ellenőriznék. Ilyen gúnyolódással intézi el a kérdést ma is a burzsoá „tudósok" többsége, akik ezzel elárulják tudatlanságukat és azt, hogy önzésből védik a kapitalizmust.

Tudatlanság ez — mert egyetlen szocialistának sem jutott eszébe „megígérni", hogy a kommunizmus fejlődésének felső fázisa be fog következni, a nagy szocialistáknak az az *előrelátása* pedig, hogy ez a fázis be fog következni, nem a mostani munkatermelékenységet tételezi fel, és *nem a mostani* nyárspolgárt, aki képes, akárcsak Pomjalovszkij szeminaristái, „tréfából" rongálni a társadalmi vagyon készleteit és lehetetlent követelni.

Addig, amíg a kommunizmus „felsőbb" fázisa be nem következik, a szocialisták azt követelik, hogy a társadalom és az *állam* a *legszigorúbban* ellenőrizze a munka mértékét és a fogyasztás mértékét, csakhogy ezt az ellenőrzést azzal kell *kezdeni*, hogy a kapitalistákat kisajátítják, hogy a munkások ellenőrzik a kapitalistákat, s ezt az ellenőrzést nem a bürokraták állama, hanem a *felfegyverzett munkások* állama hajtja végre.

A kapitalizmus önző védelme a burzsoá ideológusok (és ezek uszályhordozói, például Cereteli, Csernov urék és társaik) részéről éppen abban áll, hogy a távoli jövőre vonatkozó vitákkal és szóbeszédekkel *cserélik fel a mai* politika égető és aktuális

kérdését: a kapitalisták kisajátítását, *az összes* állampolgároknak *egy* nagy „szindikátus", nevezetesen az egész állam munkásaivá és alkalmazottaivá való átváltoztatását s az egész szindikátus egész munkájának alárendelését egy valóban demokratikus államnak, a *Munkás- és Katonaküldöttek Szovjetjei államának.*

Amikor a tudós professzor, nyomában pedig a nyárspolgár, ennek nyomában pedig Cereteli és Csernov úrék, oktalan utópiákról, a bolsevikok demagóg ígéreteiről, a szocializmus „bevezetésének" lehetetlenségéről beszélnek, akkor tulajdonképpen éppen a kommunizmus felsőbb fázisára vagy szakaszára gondolnak, melynek „bevezetését" senki nem ígérte meg, de még csak nem is gondolt arra, hogy megígérje, mert azt „bevezetni" egyáltalán nem lehet.

És itt jutottunk el a szocializmus és kommunizmus közti tudományos különbségnek ahhoz a kérdéséhez, amelyet Engels érintett a „szociáldemokraták" elnevezés helytelenségéről szóló fentebb idézett fejtegetésében. Politikai tekintetben a kommunizmus első vagy alsó és felső fázisa közti különbség az idők folyamán valószínűleg óriási lesz, most azonban, a kapitalizmus idején, nevetséges volna hangsúlyozni ezt a különbséget, és legfeljebb egyes anarchisták tolhatják előtérbe (ha ugyan maradt még az anarchisták között olyan, aki semmit sem tanult abból, hogy a Kropotkinok, Grave-ek, Cornelissenek és az anarchizmus más „csillagai" Plehanov „nyomán" szociálsovinisztákká vagy lövészárok-anarchistákká váltak, ahogy Ge mondotta, ama kevés anarchisták egyike, akik megőrizték becsületüket és lelkiismeretüket).

De a szocializmus és kommunizmus közti tudományos különbség világos. Azt, amit szocializmusnak szokás nevezni, Marx a kommunista társadalom „első" vagy alsóbb fázisának nevezte. Amennyiben a termelési eszközök *közös* tulajdonná válnak, annyiban a „kommunizmus" szó itt is alkalmazható, de nem szabad elfelejtenünk, hogy ez *nem* teljes kommunizmus. Marx magyarázatainak nagy jelentősége abban rejlik, hogy itt is következetesen alkalmazza a materialista dialektikát, a fejlődésről szóló tanítást, s a kommunizmust mint a kapitalizmus*ból* kifejlődő valamit vizsgálja. Skolasztikusan kigondolt, „kiagyalt" meghatározásokon és szavakon folyó terméketlen viták helyett

(mi a szocializmus, mi a kommunizmus) Marx azt elemzi, amit a kommunizmus gazdasági érettsége fokainak nevezhetnénk.

Első fázisában, első fokán, a kommunizmus gazdasági tekintetben *nem* lehet még teljesen érett, teljesen mentes a kapitalizmus hagyományaitól vagy nyomaitól. Ebből adódik az az érdekes jelenség, hogy a kommunizmus első fázisában nem lépik át a „*polgári* jog szűk látóhatárát". A polgári jog a *fogyasztási* cikkek elosztása tekintetében természetesen elkerülhetetlenül feltételezi a *polgári államot* is, minthogy a jog olyan apparátus nélkül, mely *kényszeríteni* tud a jogszabályok betartására — semmi.

Kiderül, hogy a kommunizmusban bizonyos ideig nemcsak a polgári jog marad meg, hanem a burzsoá állam is — burzsoázia nélkül!

Ez paradoxonnak vagy egyszerű dialektikai elmejátéknak látszhat, amivel gyakran vádolják a marxizmust olyanok, akik egy cseppet sem fáradoztak azon, hogy tanulmányozzák rendkívül mély tartalmát.

A valóságban viszont az élet lépten-nyomon mutatja nekünk a réginek a maradványait az újban, a természetben és a társadalomban egyaránt. És Marx nem önkényesen dugott egy darab „polgári" jogot a kommunizmusba, hanem azt vette, ami gazdasági és politikai tekintetben elkerülhetetlen az olyan társadalomban, amely a kapitalizmus *méhéből* kerül ki.

Abban a harcban, melyet a munkásosztály felszabadulásáért vív a kapitalisták ellen, a demokrácia óriási jelentőségű. De a demokrácia korántsem átléphetetlen határ, hanem csupán a feudalizmustól a kapitalizmushoz és a kapitalizmustól a kommunizmushoz vezető út egyik szakasza.

A demokrácia egyenlőséget jelent. Érthető, hogy milyen nagy jelentősége van a proletariátus egyenlőségért vívott harcának és az egyenlőség jelszavának, ha helyesen, az *osztályok* megszüntetése értelmében fogjuk fel. De a demokrácia csak *formális* egyenlőséget jelent. És nyomban azután, hogy megvalósul a társadalom összes tagjainak egyenlősége a termelési eszközök birtoklása *tekintetében*, vagyis a munka egyenlősége, a munkabér egyenlősége — az emberiség előtt múlhatatlanul felvetődik az a kérdés, hogy tovább kell menni a formális egyenlőségről a tényleges, vagyis ennek a szabálynak a megvalósításához: „min-

denki képességei szerint, mindenkinek szükségletei szerint". Azt, hogy milyen szakaszokon át, milyen gyakorlati intézkedések útján jut el az emberiség ehhez a magasabb célhoz, nem tudjuk és nem is tudhatjuk. De fontos, hogy tisztán lássuk, milyen végtelenül hazug az a közkeletű polgári elképzelés, hogy a szocializmus holt, megdermedt, egyszer s mindenkorra adott valami, holott a valóságban *csak* a szocializmussal kezdődik majd a gyors, igazi, valóban tömegeket átfogó, a lakosság *többségének*, azután pedig az egész lakosságnak a részvételével végbemenő haladás a társadalmi és az egyéni élet minden területén.

A demokrácia államforma, az állam egyik válfaja. Következésképpen, mint minden állam, nem más, mint az erőszak szervezett, rendszeres alkalmazása emberekkel szemben. Ez a dolog egyik oldala. De másrészt a demokrácia a polgárok közötti egyenlőség formális elismerése, annak elismerése, hogy mindenkinek egyformán joga van az állam berendezésének és igazgatásának meghatározására. Ez viszont azzal függ össze, hogy a demokrácia, fejlődésének bizonyos fokán, először is tömöríti a kapitalizmussal szemben a forradalmi osztályt, a proletariátust, és lehetővé teszi számára, hogy pozdorjává zúzza, összetörje, elsöpörje a föld színéről a burzsoá államgépezetet, még a köztársasági-burzsoá államgépezetet is, az állandó hadsereget, a rendőrséget, a hivatalnoksereget, ezeket *demokratikusabb*, de még mindig állami gépezettel váltsa fel a felfegyverzett munkástömegek formájában, amelyek azután áttérnek arra, hogy az egész nép részt vesz a milíciában.

Itt „a mennyiség átcsap minőségbe": a demokratizmus *ilyen* foka összekapcsolódik a polgári társadalom kereteinek áttörésével, a társadalom szocialista átszervezésének kezdetével. Ha valóban *mindenki* részt vesz az állam igazgatásában, akkor a kapitalizmus már nem tarthatja magát. A kapitalizmus fejlődése viszont megteremti az *előfeltételeit* annak, hogy az állam igazgatásában valóban „mindenkinek" *módjában álljon* részt venni. Ilyen előfeltétel az általános írni-olvasni tudás, amelyet a legfejlettebb kapitalista országok közül már több megvalósított, továbbá a munkások millióinak „betanítása és fegyelmezése" a posta, a vasutak, a nagyüzemek, a nagykereskedelem, a bankügy stb., stb., nagy, bonyolult, társadalmasított apparátusa által.

Ilyen *gazdasági* előfeltételek mellett feltétlenül azonnal, máról holnapra át lehet térni arra, hogy a tőkéseket és a hivatalnokokat megdöntsük, s azután a felfegyverzett munkásokkal, az egész felfegyverzett néppel felváltsuk őket a termelés és elosztás *ellenőrzésében*, a munka és a termékek *nyilvántartásában*. (Az ellenőrzés és nyilvántartás kérdését nem kell összetéveszteni a tudományosan képzett mérnöki, agronómusi stb. személyzet kérdésével: ezek az urak ma a kapitalistáknak engedelmeskedve dolgoznak, még jobban dolgoznak majd holnap, amikor a fegyveres munkásoknak fognak engedelmeskedni.)

Nyilvántartás és ellenőrzés — ez a *legfontosabb*, ami a kommunista társadalom *első fázisának* „elindításához", helyes működéséhez kell. *Minden* polgár fizetett alkalmazottja lesz az államnak, melyet a felfegyverzett munkásság alkot. *Minden* polgár *egy*, az egész népre kiterjedő állami „szindikátus" alkalmazottjává és munkásává válik. A fő az, hogy azonos mérték szerint dolgozzanak, helyesen betartsák a munka mértékét és azonos mérték szerint kapjanak fizetést. Ennek számbavételét, ellenőrzését a kapitalizmus rendkívül *leegyszerűsítette* rendkívül egyszerű, minden írni-olvasni tudó ember által elvégezhető felügyeleti és feljegyzési műveletekre, a négy számtani alapművelet ismeretére és megfelelő elismervények kiadására.[1]

Mikor a nép *többsége* kezd majd önállóan és mindenütt ilyen nyilvántartást végezni, ilyen ellenőrzést gyakorolni a (most alkalmazottakká változott) kapitalisták és az intellektuel urak felett, akik megőrizték a kapitalista szokásokat, akkor ez az ellenőrzés valóban egyetemessé, általánossá, az egész népre kiterjedővé válik, akkor nem lehet majd sehogy se kibújni alóla, „nem lesz hová szökni" előle.

Az egész társadalom egyetlen iroda és egyetlen gyár lesz, ahol egyenlő a munka és egyenlő a fizetés.

[1] Mikor az állam, funkcióinak legfőbb részében, ilyen nyilvántartásra és ellenőrzésre redukálódik, amelyet maguk a munkások végeznek, akkor az állam többé nem „politikai állam", akkor „a közfunkciók politikaiakból egyszerű igazgatási funkciókká válnak" (vö.: Engels polémiája az anarchistákkal).

Ez a „gyári" fegyelem azonban, amelyet a proletariátus — miután a kapitalistákat legyőzte, a kizsákmányolókat megdöntötte — az egész társadalomra ki fog terjeszteni, semmiképpen nem ideálunk és nem végső célunk, hanem csupán *lépcsőfok*, amely szükséges ahhoz, hogy a társadalom radikálisan megtisztuljon a kapitalista kizsákmányolás szennyétől és aljasságaitól és *tovább* haladhasson előre.

Attól a pillanattól kezdve, amikor a társadalom valamennyi tagja vagy legalábbis óriási többsége, megtanulta már *maga* vezetni az államot, maga vette kezébe ezt az ügyet, „megszervezte" az ellenőrzést a kapitalisták elenyésző kisebbsége, a kapitalista szokásokhoz ragaszkodó uracskák, a kapitalizmus által mélységesen demoralizált munkások felett — ettől a pillanattól kezd majd eltűnni általában minden igazgatás szükségessége. Minél teljesebb a demokrácia, annál közelebb van az az időpont, amikor ez feleslegessé válik. Minél demokratikusabb az „állam", amely fegyveres munkásokból áll, s „már nem a szó tulajdonképpeni értelmében vett állam", annál gyorsabban kezd elhalni *mindenfajta* állam.

Mert amikor majd *m i n d e n k i* megtanulta az igazgatást és valóban önállóan fogja igazgatni a társadalmi termelést, önállóan fogja nyilvántartani és ellenőrizni a semmittevőket, úri csemetéket, csalókat és a „kapitalista hagyományok" egyéb ilyen „őrzőit", akkor olyan hihetetlenül nehéz lesz kibújni ez alól az össznépi nyilvántartás és ellenőrzés alól, ez olyan ritka kivétel lesz, valószínűleg olyan gyors és komoly büntetéssel jár majd (mert a fegyveres munkások — gyakorlati emberek, nem pedig érzelgős intellektuellek, és aligha lehet majd velük kibabrálni), hogy a minden társadalmi együttéléshez szükséges egyszerű alapvető szabályok megtartásának *s z ü k s é g e s s é g e* nagyon hamar *s z o k á s s á* fog válni.

És akkor szélesre kitárul a kapu a kommunista társadalom első fázisából a felsőbb fázisra való áttéréshez, s ezzel együtt az állam teljes elhalásához.

Lenin Összes művei. 33. köt.
Kossuth Könyvkiadó 1965. 75—93. old.

„BALOLDALISÁG" A KOMMUNIZMUS GYERMEKBETEGSÉGE

II. A BOLSEVIKOK SIKERÉNEK EGYIK ALAPVETŐ FELTÉTELE

Ma már bizonyára majdnem mindenki látja, hogy a bolsevikok nemhogy két és fél évig, de két és fél hónapig sem tarthatták volna magukat hatalmon, ha pártunkban nem lett volna a legszigorúbb fegyelem, valóságos vasfegyelem, ha a párt nem élvezte volna a munkásosztály egész tömegének, azaz mindazoknak legteljesebb és legodaadóbb támogatását, akik a munkásosztály gondolkodó, tisztességes, önfeláldozó, befolyásos, az elmaradt rétegeket vezetni vagy magukkal ragadni képes elemei.

A proletariátus diktatúrája az új osztály legönfeláldozóbb és legkíméletlenebb háborúja a hatalmasabb ellenség ellen, a burzsoázia ellen, melynek ellenállását megtízszerezte az, hogy megdöntötték (jóllehet csak *egy* országban), és amelynek hatalma nemcsak a nemzetközi tőke erejében, a burzsoázia nemzetközi kapcsolatainak erejében és szilárdságában, hanem a *szokás erejében*, a kisüzemi termelés erejében is gyökerezik. Mert kisüzem, sajnos, még nagyon-nagyon sok maradt a világon, és a kisüzem állandóan, napról napra, óráról órára, spontán és tömegméretekben *szüli* a kapitalizmust és a burzsoáziát. Mindezeknél az okoknál fogva a proletárdiktatúra feltétlenül szükséges, és a burzsoázia legyőzése lehetetlen hosszú, szívós, elkeseredett, életre-halálra menő háború nélkül, amely kitartást, fegyelmezettséget, szilárdságot, hajthatatlanságot és egységes akaratot követel meg.

Ismétlem, azoknak, akik nem tudnak gondoskodni, vagy akiknek nem kellett erről a kérdésről gondolkodniuk, az oroszországi proletariátus győzelmes diktatúrájának tapasztalatai szemléltetően megmutatták, hogy a proletariátus feltétlen centralizálása és legszigorúbb fegyelme a burzsoázia legyőzésének egyik alapvető feltétele.

Erről gyakran esik szó. De korántsem gondolkoznak eleget

azon, hogy mit is jelent ez, milyen körülmények között lehetséges ez? Nem kellene-e a szovjethatalom és a bolsevikok lelkes üdvözlését *gyakrabban* kiegészíteni azoknak az okoknak *igen komoly elemzésével, amelyeknél fogva* a bolsevikok meg tudták teremteni a forradalmi proletariátus számára nélkülözhetetlen fegyelmet?

A bolsevizmus mint politikai eszmeáramlat és mint politikai párt 1903 óta áll fenn. Csak a bolsevizmus fennállásának *egész* időszakát felölelő történelem magyarázhatja meg kielégítően, hogy miért tudta a bolsevizmus kikovácsolni és a legsúlyosabb viszonyok között fenntartani a proletariátus győzelméhez elengedhetetlenül szükséges vasfegyelmet?

Itt mindenekelőtt felmerül a kérdés: mi tartja fenn a proletariátus forradalmi pártjának fegyelmét? mi a próbája? mi erősíti? Először, a proletár élcsapat öntudatossága, a forradalom iránti odaadása, kitartása, önfeláldozása, hősiessége. Másodszor, az a képessége, hogy a dolgozók legszélesebb tömegeivel, elsősorban a proletár tömegekkel, *de a nem proletár* dolgozó tömegekkel is, felvegye a kapcsolatot, közel kerüljön hozzájuk, s bizonyos mértékig, mondhatnók, egybeolvadjon velük. Harmadszor, a proletár élcsapat által gyakorolt politikai vezetés helyessége, politikai stratégiájának és taktikájának helyessége, feltéve, hogy a legszélesebb tömegek *saját tapasztalataik alapján* meggyőződtek ezek helyességéről. E feltételek nélkül lehetetlen fegyelmet teremteni olyan forradalmi pártban, amelynek képesnek kell lennie arra, hogy valóban pártja legyen annak az élenjáró osztálynak, amelyre a burzsoázia megdöntésének és az egész társadalom átalakításának feladata vár. Ezek nélkül a feltételek nélkül a fegyelem megteremtésére irányuló kísérletekből múlhatatlanul üres külsőség, frázis, komédia lesz. Másfelől azonban ezek a feltételek nem alakulhatnak ki egyszerre. Csak hosszú munka, keserves tapasztalatok árán lehet őket megteremteni; megteremtésüket a helyes forradalmi elmélet könnyíti meg, amely azonban nem dogma, hanem csak a valóban tömegjellegű és valóban forradalmi mozgalom gyakorlatával való szoros kapcsolatban alakul ki véglegesen.

Ha a bolsevizmus 1917—1920-ban, példátlanul súlyos viszonyok között, képes volt arra, hogy megteremtse és sikeresen fenntartsa a legszigorúbb centralizációt és vasfegyelmet, ennek

magyarázatát csakis Oroszország több történelmi sajátosságában kell keresnünk.

Egyrészt a bolsevizmus 1903-ban a marxista elmélet sziklaszilárd alapján keletkezett. Ennek — és csakis ennek — a forradalmi elméletnek helyességét viszont nemcsak az egész XIX. század nemzetközi tapasztalatai, hanem különösen az orosz forradalmi gondolat tévelygéseinek és ingadozásainak, tévedéseinek és csalódásainak tapasztalatai is bizonyították. Vagy fél évszázadon át, körülbelül a múlt század negyvenes éveitől a kilencvenes évekig, az orosz haladó gondolat a példátlanul barbár és reakciós cárizmus igája alatt mohón kutatta a helyes forradalmi elméletet, és csodálatos buzgalommal és alapossággal kísérte figyelemmel ezen a téren Európa és Amerika minden „legújabb vívmányát". A marxizmust mint az egyedül helyes forradalmi elméletet Oroszország valóban *kikínlódta* magának félszázados hallatlan gyötrelmek és áldozatok, példátlan forradalmi hősiesség, hihetetlen energia és önfeláldozó kutatás, tanulás, gyakorlati kipróbálás, csalódások, Európa tapasztalatainak ellenőrzése és a mieinkkel való összehasonlítás árán. A cárizmus által kikényszerített emigránsélet következtében a forradalmi Oroszország a XIX. század második felében oly bőséges nemzetközi összeköttetésekkel, a forradalmi mozgalom nemzetközi formái és elmélete tekintetében oly nagyszerű tájékozottsággal rendelkezett, mint a világnak egyetlen más országa sem.

Másrészt a bolsevizmus mögött, amely ezen a gránitszilárd elméleti alapon keletkezett, olyan 15 éves (1903—1917) történelmi gyakorlat van, amelynek a tapasztalatok bőségét tekintve az egész világon nincs is párja. Hiszen ez alatt a 15 év alatt egyetlen ország sem élt át még csak megközelítőleg sem annyit forradalmi tapasztalatok tekintetében, a mozgalom különböző formáinak, a legális és illegális, a békés és viharos, a földalatti és nyílt, a propagandakörökre szorítkozó és a tömegmozgalmi forma, a parlamenti és a terrorista forma váltakozásának gyorsasága és sokfélesége tekintetében. Egyetlen országban sem tornyosultak egymásra ilyen rövid idő alatt és ilyen bőségben a modern társadalmat alkotó *valamennyi* osztály harcának, méghozzá egy olyan harcnak a formái, árnyalatai és módszerei, amely az ország elmaradottsága és a cári elnyomás súlya követ-

keztében különösen gyorsan érlelődött, különösen mohón és sikeresen sajátította el az amerikai és az európai politikai tapasztalatok megfelelő „legújabb vívmányait".

IV. A MUNKÁSMOZGALOM MILYEN BELSŐ ELLENSÉGEIVEL HARCOLVA NŐTT FEL, ERŐSÖDÖTT ÉS EDZŐDÖTT MEG A BOLSEVIZMUS?

Elsősorban és főképpen az opportunizmus ellen harcolva, amely 1914-ben végleg szociálsovinizmusba nőtt át, s a proletariátussal szemben végleg a burzsoázia oldalára pártolt át. Az opportunizmus természetesen a bolsevizmus fő ellensége volt a munkásmozgalmon belül. Nemzetközi méretekben ez az ellenség most is a fő ellenség. Erre az ellenségre fordította és fordítja a bolsevizmus a legtöbb figyelmet. A bolsevikok tevékenységének ezt az oldalát most már külföldön is elég jól ismerik.

Mást kell mondanunk a bolsevizmusnak a munkásmozgalmon belül jelentkező másik ellenségéről. Külföldön még nagyon kevéssé tudják, hogy a bolsevizmus úgy nőtt fel, úgy alakult ki és edződött meg, hogy hosszú éveken át harcolt a *kispolgári forradalmiság* ellen, amely az anarchizmusra hasonlít, illetőleg egyet-mást kölcsönvesz tőle, és amely minden lényeges dologban eltér a következetes proletár osztályharc követelményeitől és szükségleteitől. Elméletileg a marxisták teljesen tisztázottnak tekintik — s az összes európai forradalmak és forradalmi mozgalmak tapasztalatai teljesen igazolták —, hogy a kistulajdonos, a kisvállalkozó (ez sok európai országban igen nagy számban, tömegesen megtalálható társadalmi típus), aki a kapitalizmusban állandóan elnyomatásnak, s igen gyakran az életviszonyok hihetetlenül erős és gyors rosszabbodásának van kitéve és tönkremegy, könnyen csap át szélsőséges forradalmiságba, de nem képes kitartást, szervezettséget, fegyelmet és állhatatosságot tanúsítani. A kapitalizmus borzalmaitól „megvadult" kispolgár olyan társadalmi jelenség, amelyet az anarchizmushoz hasonlóan minden tőkésországban megtalálunk. Az ilyen forradalmiság állhatatlansága, meddő volta, az a sajátossága, hogy gyorsan

meghunyászkodásba, közönybe, fantazmagóriába, sőt az egyik vagy másik „divatos" burzsoá áramlatért való „eszeveszett" rajongásba csap át — mindez köztudomású. Ezeknek az igazságoknak elméleti, absztrakt elismerése azonban még egyáltalán nem mentesíti a forradalmi pártokat a régi hibáktól, amelyek mindig váratlan indítóokból kifolyólag, némileg új formában, azelőtt még nem látott köntösben vagy környezetben, eredeti — többé vagy kevésbé eredeti — helyzetben jelentkeznek.

Az anarchizmus elég gyakran afféle büntetés volt a munkásmozgalom opportunista bűneiért. A két torz jelenség kölcsönösen kiegészítette egymást. És ha Oroszországban, ámbár a lakosság összetétele nagyobb mértékben volt kispolgári, mint az európai országokban, az anarchizmusnak a két forradalom időszakában (1905 és 1917) és ezeknek a forradalmaknak előkészítése idején aránylag elenyésző befolyása volt, ezt részben kétségkívül a bolsevizmus érdemének kell betudni, mert ez mindig könyörtelen és engesztelhetetlen harcot folytatott az opportunizmus ellen. Azt mondom, hogy „részben", mert még fontosabb szerepe volt az oroszországi anarchizmus gyengülésében annak, hogy a múltban (a XIX. század hetvenes éveiben) módjában volt szokatlanul buján kifejlődni és teljesen bebizonyítani, mennyire helytelen, mennyire nem alkalmas arra, hogy a forradalmi osztály vezető elmélete legyen.

A bolsevizmus már keletkezése idején, 1903-ban, átvette a kispolgári, félanarchista (vagy az anarchizmussal kacérkodni hajlandó) forradalmiság elleni kíméletlen harc hagyományát, amely a forradalmi szociáldemokráciában mindig megvolt és az 1900—1903-as években, amikor Oroszországban leraktuk a forradalmi proletariátus tömegpártjának alapjait, különösen erős gyökeret vert nálunk. A bolsevizmus átvette és folytatta a harcot az ellen a párt ellen, amelynél három fő pontban a legerősebben nyilvánultak meg a kispolgári forradalmiság tendenciái — a „szociálforradalmárok" pártja ellen. Először is, ez a párt, amely elvetette a marxizmust, konokul nem akarta (talán helyesebb, ha azt mondjuk: nem tudta) megérteni, hogy minden politikai akció előtt szigorú objektivitással feltétlenül mérlegelni kell az osztályerőket és azok egymáshoz való viszonyát. Másodszor, ez a párt a maga sajátos „forradalmiságát" vagy „baloldaliságát" abban látta, hogy az egyéni terror, a merényletek

mellett foglalt állást, amit mi, marxisták, határozottan elvetettünk. Magától értetődik, hogy mi az egyéni terrort csak célszerűség okából vetettük el, az olyan embereket azonban, akik képesek volnának arra, hogy a nagy francia forradalom terrorját, vagy általában egy, az egész világ burzsoáziája által ostromolt, győzelmes forradalmi párt terrorját „elvileg" elítéljék, az ilyen embereket már Plehanov, az 1900—1903-as években, amikor Plehanov marxista és forradalmár volt, kinevette és megbélyegezte. Harmadszor, a „szociálforradalmárok" a „baloldaliságot" abban látták, hogy a német szociáldemokrácia aránylag nem nagy opportunista vétkein gúnyolódtak, de ugyanakkor utánozták ugyanennek a pártnak szélső opportunistáit, például az agrárkérdésben vagy a proletárdiktatúra kérdésében.

Közbevetőleg meg kell jegyeznünk, hogy a történelem most nagy, világtörténelmi méretekben megerősítette azt a véleményt, amely mellett mi mindig síkraszálltunk, nevezetesen, hogy a *forradalmi* német szociáldemokrácia (ne felejtsük el, hogy már Plehanov 1900—1903-ban követelte Bernsteinnek a pártból való kizárását, a bolsevikok pedig, akik mindig hívek maradtak ehhez a hagyományhoz, 1913-ban leleplezték Legien egész aljasságát, gyalázatos magatartását és árulását) — hogy a forradalmi német szociáldemokrácia állt *legközelebb* az olyan párthoz, amilyenre a forradalmi proletariátusnak szüksége van ahhoz, hogy győzhessen. Most, 1920-ban a háborús idők és a háború utáni első évek megannyi szégyenletes összeomlása és válsága után, világosan látható, hogy a nyugati pártok közül éppen a német forradalmi szociáldemokrácia volt az, amely a legjobb vezéreket adta, és amely a többinél hamarabb állott talpra, épült fel és erősödött meg. Ez látható mind a spartakisták pártján, mind a „Németországi Független Szociáldemokrata Párt" baloldali, proletár szárnyán, amely a Kautskyak, Hilferdingek, Ledebourok, Crispienek opportunizmusa és jellemtelensége ellen engesztelhetetlen harcot folytat. Ha most futólag áttekintünk egy teljesen lezárult történelmi időszakot, nevezetesen a párizsi kommüntől az első Szocialista Szovjet Köztársaságig terjedő időt, egészen határozottan kirajzolódik előttünk, vitathatatlanná lesz, hogy általában mi az álláspontja a marxizmusnak az anarchizmus tekintetében. Végeredményben a marxizmusnak lett igaza, és ha az anarchisták joggal mutattak is rá a legtöbb

szocialista pártban uralkodó államelmélet opportunista voltára, le kell szögeznünk a következőket: először is, ez az opportunista jelleg azzal volt kapcsolatban, hogy eltorzitották, sőt egyenesen eltitkolták Marx államelméletét („Állam és forradalom" című könyvemben rámutattam arra, hogy Bebel harminchét éven át, 1875-től 1911-ig, véka alá rejtve tartogatta Engels levelét, amely különösen szemléletesen, élesen, határozottan és világosan leplezte le az államra vonatkozó közkeletű szociáldemokrata nézetek opportunista voltát); másodszor, ezeknek az opportunista nézeteknek a helyesbítése, a szovjethatalomnak és a polgári parlamenti demokráciával szemben való fölényének elismerése, mindez a leggyorsabban és a legszélesebb mederben éppen az európai és amerikai szocialista pártok leginkább marxista irányzataiból indult ki.

Két esetben öltött különösen nagy méreteket a bolsevizmus harca saját pártjának „baloldali" elhajlása ellen: 1908-ban az akkori igen reakciós „parlamentben" és az igen reakciós törvények béklyójába vert legális munkásegyesületekben való részvétel kérdése körül és 1918-ban (breszti béke) bizonyos „kompromisszum" megengedhetőségének a kérdésében.

1908-ban a „baloldali" bolsevikokat kizártuk a pártból, mert konokul nem akarták megérteni, hogy részt kell vennünk akár a legreakciósabb „parlamentben" is. A „baloldaliak" — közöttük sok kiváló forradalmár, akik később becsülettel állták meg (és állják meg ma is) a helyüket mint a kommunista párt tagjai — különösen az 1905-ös bojkott során szerzett jó tapasztalatokra támaszkodtak. Amikor a cár 1905 augusztusában kihirdette a tanácskozó „parlament" egybehívását, a bolsevikok ez ellen a parlament ellen — valamennyi többi ellenzéki párttal és a mensevikekkel szemben — bojkottot hirdettek, és az 1905-ös októberi forradalom csakugyan el is söpörte azt. Akkor a bojkott nem azért bizonyult helyesnek, mintha általában helyes volna nem részt venni a reakciós parlamentekben, hanem azért, mert helyesen ítéltük meg az objektív helyzetet, amely olyan volt, hogy a tömegsztrájkok gyors ütemben politikai sztrájkba, azután forradalmi sztrájkba, majd pedig felkelésbe csaptak át. Emellett a harc akkor a körül folyt, hogy meghagyjuk-e a cár kezében az első képviseleti intézmény összehívását, vagy pedig próbáljuk meg ezt az összehívást kiragadni a régi hatalom kezéből. Ké-

sőbb, mivel már nem voltunk és nem is lehettünk biztosak abban, hogy hasonló objektív helyzettel állunk szemben, továbbá abban, hogy a fejlődés iránya és üteme ugyanaz, a bojkott nem volt többé helyes.

1905-ben a „parlament" bolsevik bojkottja rendkívül értékes politikai tapasztalatokkal gazdagította a forradalmi proletariátust, mert megmutatta, hogy a harc legális és illegális, parlamenti és parlamenten kívüli formáinak kombinálása mellett néha hasznos, sőt feltétlenül szükséges is a harc parlamenti formáiról való lemondás. De ha ezeket a tapasztalatokat vakon, szolgai módon, kritika nélkül *más* viszonyok között, *más* helyzetben akarjuk felhasználni, a legnagyobb hibát követjük el. 1906-ban a bolsevikok „duma"-bojkottja már hiba volt, bár nem nagy és könnyen jóvátehető hiba.[1] Igen komoly és nehezen jóvátehető hiba volt a bojkott 1907-ben, 1908-ban és a következő években, amikor egyrészt nem lehetett azt várni, hogy a forradalmi hullám emelkedni fog és felkelésbe csap át, és amikor másrészt, a megújhodó burzsoá monarchia egész történelmi helyzete szükségessé tette a legális és illegális munka kombinálását. Ha most visszatekintünk erre a teljesen lezárult történelmi időszakra, amelynek a következő időszakokkal való összefüggése már egészen nyilvánvaló — különösen világossá válik, hogy a bolsevikok 1908—1914-ben *nem tudták volna* megtartani (nem is szólva arról, hogy nem tudták volna megszilárdítani, fejleszteni, erősíteni) a proletariátus forradalmi pártjának szilárd magvát, ha nem tartottak volna ki a legkeményebb harcban a mellett a felfogás mellett, hogy az illegális harci formákat *feltétlenül* egybe kell kapcsolni a legális formákkal, hogy *feltétlenül* részt kell venni a legreakciósabb parlamentben és több más, reakciós törvények béklyójába vert intézményben (betegsegélyző pénztárak stb.).

1918-ban nem került sor szakadásra. A „baloldali" kommunisták akkor csak külön csoportot vagy „frakciót" alkottak pártunkon belül, mégpedig nem hosszú ideig. Ugyancsak 1918-ban

[1] A politikára és a pártokra — megfelelő változtatásokkal — ráillik ugyanaz, ami az egyes emberekre áll. Nem az az okos, aki nem követ el hibát. Ilyen ember nincs és nem is lehet. Az az okos, aki, nem követ el nagyon lényeges hibákat, és aki könnyen és gyorsan ki tudja javítani azokat.

a „baloldali kommunizmus” legtekintélyesebb képviselői, például Radek és Buharin elvtársak, nyíltan beismerték hibájukat. Úgy vélték, hogy a breszti béke az imperialistákkal való, elvileg megengedhetetlen és a forradalmi proletariátus pártjára nézve káros kompromisszum volt. Ez valóban az imperialistákkal kötött kompromisszum volt, de olyan kompromisszum — és olyan viszonyok között kötött kompromisszum —, amely *elengedhetetlen* volt.

Mostanában, amikor azt hallom, hogy támadják a breszti béke aláírása idején követett taktikánkat, például a „szociálforradalmárok”, vagy amikor Lansbury elvtársnak velem folytatott beszélgetése során tett megjegyzését hallom: „a mi angol tradeunionista vezéreink azt mondják, hogy nekik is megengedhetők a kompromisszumok, ha a bolsevizmusnak megengedhetők voltak”, rendszerint mindenekelőtt egy egyszerű és „népszerű” hasonlattal felelek:

Képzeljék el, hogy autójukat fegyveres banditák állítják meg. Önök odaadják nekik pénzüket, útlevelüket, revolverüket, autójukat. Így aztán megszabadulnak a banditák kellemes társaságától. Itt kétségtelenül kompromisszummal van dolgunk. „Do ut des” („adok” neked pénzt, fegyvert, autót, „hogy adj” nekem módot ép bőrrel elmenekülni). De nehéz épeszű embert találni, aki az ilyen kompromisszumot „elvileg megengedhetetlennek” nyilvánítaná, vagy aki kijelentené, hogy az, aki ilyen kompromisszumot kötött, a banditák cinkosa (jóllehet a banditák, amikor az autóba ültek, azt és a fegyvert újabb rablásokra használhatták fel). A német imperializmus banditáival kötött kompromisszumunk ilyenfajta kompromisszum volt.

Amikor azonban a mensevikek és az eszerek Oroszországban, a scheidemannisták (és jelentékeny mértékben a kautskysták is) Németországban, Otto Bauer és Friedrich Adler (hogy Renner úrról és társairól ne is szóljunk) Ausztriában, a Renaudelek, a Longuet-k és társaik Franciaországban, a fabiánusok, a „függetlenek” és a „munkás”-pártiak (a „labouristák”) Angliában 1914—1918-ban meg 1918—1920-ban saját burzsoáziájuk és néha a „szövetséges” burzsoázia banditáival is *kompromisszumokat* kötöttek saját országuk forradalmi proletariátusa *ellen*, akkor bizony mindezek az urak úgy jártak el, mint a *banditizmus cinkosai.*

A következtetés világos: a kompromisszumokat „elvileg" elvetni, általában mindenféle kompromisszum megengedhetőségét tagadni gyermeteg dolog, s ezt nem is lehet komolyan venni. Annak a politikusnak, aki a forradalmi proletariátus számára hasznos akar lenni, értenie kell ahhoz, hogy kiragadja éppen az olyan kompromisszumok *konkrét* eseteit, amelyek megengedhetetlenek, amelyekben opportunizmus és *árulás* nyilvánul meg, és hogy minden erejével bírálja, könyörtelenül leleplezze *ezeket a konkrét* kompromisszumokat, engesztelhetetlen harcot folytasson ellenük, s ne adjon agyafúrt szocialista „üzletembereknek" és parlamenti jezsuitáknak módot arra, hogy „általában a kompromisszumokról" szóló elmélkedésekkel kibújjanak, kihúzzák magukat a felelősség alól. Az angol trade-unionista „vezér" urak, valamint a Fabiánus Társaság és a „Független" Munkáspárt vezérei éppen ilyen módon igyekeznek kibújni az alól a felelősség alól, amely *az általuk elkövetett árulásért*, az általuk kötött *olyan* kompromisszumért terheli őket, amely valóban a legrosszabb fajta opportunizmust, árulást és hitszegést jelenti.

Kompromisszuma válogatja. Tudnunk kell elemezni minden egyes kompromisszumnak, illetőleg a kompromisszumok minden egyes válfajának körülményeit és konkrét feltételeit. Meg kell tanulnunk megkülönböztetni azt az embert, aki a banditáknak azért adta oda a pénzt meg a fegyvert, hogy csökkentse a banditák által okozott bajt és megkönnyítse a banditák elfogását és agyonlövését, attól az embertől, aki a banditáknak azért ad pénzt és fegyvert, hogy részesedjen a banditák zsákmányából. A politikában ez korántsem mindig olyan könnyű, mint az említett gyermekded kis példában. De akinek eszébe jutna, hogy olyan receptet agyaljon ki a munkások számára, amely az életben előforduló minden esetre előre elkészített megoldásokat tartalmaz, vagy aki azt ígérné, hogy a forradalmi proletariátus politikájában nem lesz semmiféle nehézség és semmiféle bonyolult helyzet, az egyszerűen szédelgő volna.

Hogy elejét vegyem a félremagyarázásoknak, megpróbálok, legalább egészen röviden, leszögezni néhány alapvető tételt, amelyet konkrét kompromisszumok elemzésénél követni kell.

Az a párt, amely kompromisszumot kötött a német imperialistákkal, vagyis aláírta a breszti békét, internacionalizmusát gyakorlatilag 1914 vége óta alakította ki. Volt bátorsága a cári

monarchia vereségét hirdetni és a két imperialista rabló közötti háborúban megbélyegezni a „honvédelmet". Ennek a pártnak a parlamenti képviselői Szibériába mentek, és nem azon az úton haladtak, amely a burzsoá kormány miniszteri tárcáihoz vezet. A forradalom, amely megdöntötte a cárizmus uralmát és megteremtette a demokratikus köztársaságot, új, mégpedig óriási próbatétel volt e párt számára: a párt nem volt hajlandó semmiféle egyezkedésre „saját" imperialistáival, hanem megdöntésük előkészítésén dolgozott, és meg is döntötte őket. A politikai hatalom meghódítása után ez a párt követ kövön nem hagyott sem a földesúri, sem a tőkés tulajdonból. Ez a párt közzétette és semmisnek nyilvánította az imperialisták titkos szerződéseit, *minden* népnek felajánlotta a békét, és csak akkor vetette alá magát a breszti rablók erőszakának, amikor az angol és francia imperialisták meghiúsították a békét, a bolsevikok pedig mindent elkövettek, ami emberileg lehetséges volt, hogy a forradalmi Németországban és más országokban siettessék. Hogy az ilyen kompromisszum, amelyet egy ilyen párt, ilyen körülmények között kötött, a legteljesebb mértékben helyes volt, az mindenki előtt napról napra világosabbá és nyilvánvalóbbá válik.

Az oroszországi mensevikek és eszerek (éppen úgy, mint a II. Internacionálé vezérei az 1914—1920-as években világszerte egytől egyig) árulással kezdték, amikor közvetlenül vagy közvetve igazolni igyekeztek a „honvédelmet", vagyis *saját* rabló burzsoáziájuk védelmét. Folytatták az árulást azzal, hogy koalícióra léptek *saját* országuk burzsoáziájával és *saját* burzsoáziájukkal együtt harcoltak országuk forradalmi proletariátusa ellen. Az ő blokkjuk, amelyet Oroszországban először Kerenszkijjel és a kadetokkal, azután Kolcsakkal és Gyenyikinnel létesítettek, éppúgy mint az a blokk, amelyet külföldi elvbarátaik *saját* országuk burzsoáziájával létesítettek, azt jelentette, hogy a proletariátussal szemben átálltak a burzsoázia pártjára. Az *ő* kompromisszumuk, amelyre az imperializmus banditáival léptek, elejétől végig abban állott, hogy az imperialista banditizmus *cinkosaivá* szegődtek.

V. A „BALOLDALI" KOMMUNIZMUS NÉMETORSZÁGBAN. VEZÉREK — PÁRT — OSZTÁLY — TÖMEG

Azok a németországi kommunisták, akikről most beszélnünk kell, nem „baloldaliaknak" nevezik magukat, hanem — ha nem tévedek — „elvi ellenzéknek". De hogy teljesen magukon viselik a „baloldaliságnak", ennek a „gyermekbetegségnek" a tüneteit, ki fog tűnni további fejtegetéseinkből.

„A Németországi Kommunista Párt (Spartacus-szövetség) szakadása" címmel „a majna-frankfurti helyi csoport" kiadásában megjelent kis brosúra, amely ennek az ellenzéknek álláspontját képviseli, fölöttébb szemléltetően, pontosan, világosan és röviden ismerteti nézeteink lényegét. Néhány idézet elegendő is lesz ahhoz, hogy az olvasókat nézeteiknek lényegével megismertessük:

„A kommunista párt a legelszántabb osztályharc pártja..."

„... Politikailag ez az átmeneti idő" (a kapitalizmus és a szocializmus közötti átmeneti idő) „a proletárdiktatúra időszaka..."

„... Felmerül a kérdés: ki legyen a diktatúra hordozója: *a kommunista párt-e vagy a proletár osztály...? Elvileg* a kommunista párt diktatúrájára, vagy pedig a proletár osztály diktatúrájára kell-e törekedni?..."

(A kiemelést az idézetben mindenütt az eredetiből vettük át.)

A brosúra szerzője a továbbiakban azzal vádolja a Németországi Kommunista Párt Központi Bizottságát, hogy ez a Központi Bizottság a *Németországi Független Szociáldemokrata Párttal* való *koalíció* útját keresi, hogy a Központi Bizottság *„valamennyi politikai harci eszköz elismerésének kérdését"*, a parlamentarizmust is beleértve, csak azért vetette fel, hogy elpalástolja azt a tulajdonképpeni és legfőbb törekvését, hogy koalícióra lépjen a függetlenekkel. A brosúra így folytatja:

„Az ellenzék más utat választott. Az a véleménye, hogy a kommunista párt uralmának és a párt diktatúrájának kérdése csak taktikai kérdés. Mindenesetre a kommunista párt uralma minden párturalom utolsó formája. *elvileg* a proletár osztály diktatúrájára kell törekedni. És a párt valamennyi intézkedését, szervezeteit, harcának formáját, stratégiáját és taktikáját ennek a célnak a szolgálatába kell állítani. Ennek megfelelően a leghatározottabban el kell vetni minden néven nevezendő kompro-

misszumot más pártokkal, minden néven nevezendő visszatérést a parlamentarizmus történelmileg és politikailag idejétmúlt harci formáihoz, minden néven nevezendő lavírozást és megegyezéses politikát." „A forradalmi harc jellegzetesen proletár módszereit fokozott mértékben kell hangsúlyozni. Abból a célból viszont, hogy felöleljük a legszélesebb proletár köröket és rétegeket, amelyeknek a forradalmi harcban a kommunista párt vezetése alatt kell fellépniük, a legszélesebb alapon és a legszélesebb keretek között új szervezeti formákat kell teremtenünk. A forradalmi elemek összességének ez a gyűjtőmedencéje az üzemi szervezetek alapján felépített *munkásszövetség*. Ebben a szövetségben kell egyesülniük mindazoknak a munkásoknak, akik követték a jelszót: Ki a szakszervezetekből! Itt sorakozik fel a harcoló proletariátus a legszélesebb harci sorokba. Az osztályharc, a tanácsrendszer és a diktatúra elismerése elég ahhoz, hogy valaki belépjen. A harcoló tömegek minden további politikai nevelése és a harc közben való politikai tájékoztatás a kommunista párt feladata, amely a munkásszövetségen kívül áll..."

„...Most tehát két kommunista párt áll egymással szemben: *Az egyik — a vezérek pártja*, amely arra törekszik, hogy a forradalmi harcot *felülről* szervezze és igazgassa, aminek során kompromisszumokat köt és belemegy a parlamentarizmusba, hogy olyan helyzeteket teremtsen, amelyek módot adnak majd neki egy koalíciós kormányba való belépésre, amely kezében tartaná a diktatúrát.

A másik — a tömegpárt, amely a forradalmi harc *alulról való* fellángolását várja, e harc érdekében csak egy, világosan a célhoz vezető módszert ismer és alkalmaz, s elvet mindennemű parlamenti és opportunista módszert; ez az egyetlen módszer a *burzsoázia* fenntartás nélküli *megdöntésének* módszere, hogy azután a szocializmus megvalósítása érdekében megteremthessük a proletár osztálydiktatúrát..."

„...Ott a vezérek diktatúrája — itt a tömegek diktatúrája! — ez a mi jelszavunk."

Ezek a leglényegesebb tételek, amelyek a német kommunista párt ellenzékének nézeteit jellemzik.

Ezeknek a fejtegetéseknek elolvasása után minden bolsevik, aki a bolsevizmus 1903 óta megtett fejlődését tudatosan végig-

csinálta vagy közelről figyelte, azonnal azt fogja mondani: „Micsoda ósdi, régóta ismerős limlom! Micsoda »baloldali« gyerekesség!"

De vegyük csak közelebbről szemügyre az idézett fejtegetéseket.

Már maga a kérdésfeltevés: „a párt diktatúrája *vagy* az osztály diktatúrája? a vezérek diktatúrája (pártja) *vagy* a tömegek diktatúrája (pártja)? — a leghihetetlenebb és legreménytelenebb eszmezavarról tanúskodik. Vannak emberek, akik azon buzgólkodnak, hogy valami egészen különlegeset *agyaljanak ki*, és buzgó okoskodásukkal nevetségessé válnak. Mindenki tudja, hogy a tömegek osztályokra oszlanak; hogy a tömegeket és osztályokat egymással szembeállítani csak olyanformán lehet, ha a társadalmi termelésben elfoglalt helye szerint nem tagolt óriási többséget általában véve szembehelyezzük azokkal a kategóriákkal, amelyek a termelés társadalmi szervezetében külön helyet foglalnak el; hogy az osztályokat rendszerint és a legtöbb esetben, legalábbis a modern civilizált országokban, politikai pártok vezetik; hogy a politikai pártokat általános szabályképpen a legtekintélyesebb, legbefolyásosabb, legtapasztaltabb, a legfelelősségteljesebb tisztségre megválasztott egyének, az úgynevezett vezérek többé vagy kevésbé állandó csoportjai vezetik. Ezek mind elemi igazságok. Mindez egyszerű és világos. Mire való volt ehelyett holmi zagyva beszéd, holmi új volapük? Egyrészt nyilvánvaló, hogy ezek az emberek megzavarodtak, amikor olyan súlyos helyzetbe kerültek, amelyben a párt legális és illegális helyzetének gyors váltakozása megzavarja a vezérek, a pártok és az osztályok közötti szokásos, normális, egyszerű viszonyt. Németországban, s ugyanúgy más európai országokban is, túlságosan megszokták a legalitást, megszokták, hogy szabályszerű pártkongresszusok szabadon s annak rendje és módja szerint választják a „vezéreket", hogy a pártok osztályösszetételét kényelmesen felül lehet vizsgálni a parlamenti választások, a népgyűlések, a sajtó útján, a szakszervezetek és más egyesületek hangulata stb. alapján. Amikor ezekről a megszokott módszerekről a forradalom viharos menete és a polgárháború fejlődése következtében gyorsan át kellett térni a legalitás és illegalitás váltakozására, egybekapcsolásukra, a „vezérek csoportjai" kiválasztásának, kialakításának vagy megőrzésének

„kényelmetlen", „nem demokratikus" módszereire, az emberek ebbe belezavarodtak és hihetetlen süketlenségeket kezdtek kieszelni. Valószínű, hogy a holland „tribunisták", akik szerencsétlenségükre egy kis országban születtek, ahol megvannak a különösen kiváltságos és különösen állandó jellegű legális helyzet hagyományai és körülményei, mint olyan emberek, akik sohasem látták a legális és illegális helyzet váltakozását, zavarba jöttek, elvesztették a fejüket és elősegítették az ilyen süketlenségek kieszelését.

Másrészt észrevehető, hogy a manapság „divatos" „tömeg" és „vezérek" szavakat egyszerűen meggondolatlanul, összefüggés nélkül használják. Az emberek lépten-nyomon hallották és alaposan bemagolták a „vezérek" ellen felhozott érveket, a vezéreket a „tömeggel" szembeállító fejtegetéseket, de arra nem voltak képesek, hogy fontolóra vegyék, miről is van szó tulajdonképpen, hogy tisztába jöjjenek a dologgal.

A „vezérek" és a „tömegek" közti eltérés minden országban különösen világosan és erősen az imperialista háború végén és az imperialista háború után mutatkozott meg. Marx és Engels ennek a jelenségnek fő okát az 1852 és 1892 közötti években Anglia példáján sokszor megmagyarázta. Anglia monopolisztikus helyzete a „tömegből" kiemelt egy félig kispolgári, opportunista „munkásarisztokráciát". Ennek a munkásarisztokráciának a vezérei minduntalan átálltak a burzsoázia oldalára, közvetve vagy közvetlenül a burzsoázia kitartottjai voltak. Marx ennek a söpredéknek megtisztelő gyűlöletét vívta ki magának azzal, hogy nyíltan árulóknak bélyegezte őket. A legújabb (XX. századi) imperializmus néhány vezető ország számára monopolista, kiváltságos helyzetet teremtett, s ezen az alapon a II. Internacionálén belül mindenütt kialakult az áruló vezérek, opportunisták, szociálsoviniszták típusa, akik a maguk céhének, a munkásarisztokraták rétegének érdekeit védik. Az opportunista pártok elszakadtak a „tömegektől" azaz a dolgozók legszélesebb rétegeitől, a dolgozók többségétől, a legrosszabbul fizetett munkásoktól. A forradalmi proletariátus győzelme lehetetlen, ha nem harcolunk ez ellen a baj ellen, ha nem leplezzük le, nem bélyegezzük meg és nem kergetjük el az opportunista szociáláruló vezéreket; éppen ilyen politikát kezdett el a III. Internacionálé.

Ha valaki odáig megy ebben a tekintetben, hogy a tömegek diktatúráját *általában* szembeállítja a vezérek diktatúrájával, nevetséges ostobaságot és butaságot követ el. Különösen mulatságos az, hogy a régi vezérek helyébe, akik egyszerű dolgokról egészen józan nézeteket vallanak, valójában (a „le a vezérekkel!" jelszó leple alatt) *új vezéreket* tolnak előtérbe, akik hihetetlen ostobaságokat és zagyvaságokat beszélnek. Ilyenek Németországban Lauffenberg, Wolfheim, Horner, Karl Schröder, Friedrich Wendel, Karl Erler[2]. Ez utóbbinak azok a kísérletei, hogy „elmélyítse" a kérdést és kijelentse, hogy a politikai pártok általában véve fölöslegesek és „burzsoá jellegűek", a sületlenségek olyan csimborasszója, hogy az ember csak ámul ezek hallatára. Lám, a kis tévedés mindig szörnyű nagy tévedéssé válhat, ha az ember ragaszkodik hozzá, ha elmélyíti azzal, hogy nagy feneket kerít neki, ha „végigviszi".

A párteszme és a pártfegyelem tagadása: *ide jutott* az ellenzék. Ez pedig egyértelmű a proletariátusnak a *burzsoázia javára* való teljes lefegyverzésével. Ez egyértelmű azzal a kispolgári szétforgácsoltsággal, állhatatlansággal, kitartásra, egyesülésre, szervezett cselekvésre való képtelenséggel, amely — ha az ember elnéző vele szemben — óhatatlanul vesztét okozza minden proletárforradalmi mozgalomnak. Aki a kommunizmus szempontjából tagadja a párteszmét, az a kapitalizmus csődjének küszöbéről (Németországban) a kommunizmusnak nem az első és nem a középső, hanem a felső szakaszába akar átugorni. Mi Oroszországban a kapitalizmusból a szocializmusba, vagyis a

[2] „Kommunista Munkás Újság" (Hamburg, 1920. február 7-i, 32. sz. Karl Erler „A párt feloszlatása" című cikke): „A munkásosztály nem törheti össze a burzsoá államot a burzsoá demokrácia megsemmisítése nélkül, és nem semmisítheti meg a burzsoá demokráciát a pártok szétrombolása nélkül."

A latin országok legzavarosabb fejű szindikalistáinak és anarchistáinak meglehet az „elégtételük": alapos németek, akik nyilván marxistáknak tartják magukat (K. Erler és K. Horner az említett újságban közzétett cikkeikkel különösen alapos érvekkel bizonyítják, hogy alapos marxistáknak tekintik magukat, és különösen nevetséges módon hihetetlen ostobaságokat beszélnek, elárulva, hogy a marxizmus ábécéjét sem értik), odáig mennek, hogy teljesen zagyva dolgokat hordanak össze. Az, hogy valaki elismeri a marxizmust, egymagában véve még nem mentesít a tévedésektől. Az oroszok ezt különösen jól tudják, mert nálunk a marxizmus különösen gyakran volt „divat". — *(Lenin jegyzete.)*

kommunizmus alsó fokára való átmenetnek az első lépéseit tesszük meg (most, a burzsoázia megdöntését követő harmadik évben). Az osztályok a hatalomnak a proletariátus által való kivívása *után* megmaradtak és még *évekig* mindenütt megmaradnak. Ez az időszak legfeljebb talán Angliában lesz rövidebb, ahol nincsenek parasztok (ámbár kistulajdonosok itt is csak vannak!). Az osztályok megszüntetése nemcsak azt jelenti, hogy elkergetjük a földbirtokosokat meg a tőkéseket — ezt viszonylag könnyen elvégeztük —, jelenti azt is, hogy *felszámoljuk a kisárutermelőket,* márpedig ezeket *nem lehet elkergetni,* nem lehet elnyomni, ezekkel *össze kell férni,* ezeket csak igen hosszadalmas, igen lassú, óvatos szervező munkával lehet (és kell) átformálni, átnevelni. A kisárutermelők a proletariátust minden oldalról a kispolgári spontaneitás légkörével veszik körül, átitatják vele, demoralizálják vele, aminek következtében a proletariátus soraiban állandóan kiújul a kispolgári gerinctelenség, szétforgácsolódás, individualizmus, a lelkesedésből a csüggedésbe való átmenet. A proletariátus politikai pártjában a legszigorúbb centralizmusra és fegyelemre van szükség, hogy ezzel szembeszállhassunk, hogy a proletariátus *szervező* szerepét (márpedig ez a proletariátus *fő szerepe*) helyesen, sikeresen, győzedelmesen betölthessük. A proletariátus diktatúrája szívós harc, véres és vértelen, erőszakos és békés, katonai és gazdasági, pedagógiai és adminisztratív harc a régi társadalom erői és hagyományai ellen. Milliók és tízmilliók szokásainak ereje a legrettenetesebb erő. Sziklaszilárd és harcedzett párt nélkül, az osztály valamennyi becsületes elemének bizalmát élvező párt nélkül, olyan párt nélkül, amely figyelemmel tudja kísérni a tömegek hangulatát és hatással tud lenni rá — ilyen párt nélkül ez a harc nem járhat sikerrel. A centralizált nagyburzsoáziát legyőzni ezerszerte könnyebb, mint „legyőzni" a kistulajdonosok millióit és tízmillióit, márpedig ezek a maguk mindennapi, hétköznapi, láthatatlan, megfoghatatlan, bomlasztó tevékenységével *éppen azokat* az eredményeket érik el, amelyekre a burzsoáziának szüksége van, amelyek *restaurálják* a burzsoáziát. Aki csak valamelyest is gyengíti a proletariátus pártjának vasfegyelmét (különösen a proletariátus diktatúrája idején), az ténylegesen a burzsoáziát segíti a proletariátus ellen.

A vezérek — párt — osztály — tömeg kérdése mellett fel kell

vetni a „reakciós” szakszervezetek kérdését. De előbb hadd tegyek még néhány befejező megjegyzést pártunk tapasztalatai alapján. Támadások a „vezérek diktatúrája” ellen pártunkban *mindig voltak:* emlékezetem szerint az első ilyen természetű támadások 1895-ben fordultak elő, amikor forma szerint még nem volt párt, de a központi csoport Pétervárott kialakulóban volt és magára kellett vállalnia a kerületi csoportok vezetését. Pártunk IX. kongresszusán (1920 áprilisában) volt egy kis ellenzék, amely szintén a „vezérek diktatúrája”, az „oligarchia” stb. ellen beszélt. Nincs tehát semmi csodálatos, semmi új, semmi borzasztó abban, hogy a németeknél felüti a fejét a „baloldali kommunizmus” „gyermekbetegsége”. Ez a betegség minden veszedelem nélkül múlik el, sőt a szervezet utána még erősebb lesz. Másrészt a legális és illegális munka gyors váltakozása, amely azzal járt együtt, hogy éppen a vezérkart, éppen a vezéreket kellett különösen „dugdosni”, különösen elkonspirálni, nálunk néha igen veszedelmes jelenségekre vezetett. A legnagyobb baj az volt, hogy 1912-ben egy provokátor, Malinovszkij került be a bolsevikok Központi Bizottságába. Malinovszkij tucatjával buktatta le, juttatta fegyházba a legjobb és legodaadóbb elvtársakat, és sokaknak közülük megrövidítette az életét. Hogy még nagyobb bajt nem okozott, az csak azért volt, mert nálunk a legális és az illegális munka egybekapcsolása helyesen volt megszervezve. Malinovszkijnak, hogy bizalmunkat megnyerje, mint a párt Központi Bizottsága tagjának és dumaképviselőnek segítenie kellett nekünk legális napilapok kiadásában, amelyek még a cárizmus viszonyai között is harcolni tudtak a mensevikek opportunizmusa ellen, és megfelelően burkolt formában hirdetni tudták a bolsevizmus alapelveit. Malinovszkij ugyanakkor, amikor egyik kezével tucatjával küldte a bolsevizmus legjobb embereit a fegyházba és a halálba, a másik kezével kénytelen volt segíteni nekünk abban, hogy a legális sajtó útján az új bolsevikek tízezreit neveljük. Nem árt, ha azok a német (valamint angol, amerikai, francia és olasz) elvtársak, akik most az előtt a feladat előtt állanak, hogy megtanuljanak forradalmi munkát végezni a reakciós szakszervezetekben, alaposan fontolóra veszik ezt a tényt.

Sok országban, köztük a legelőrehaladottabb országokban, a burzsoázia most kétségtelenül provokátorokat küld és provoká-

torokat fog küldeni a kommunista pártokba. Az ilyen veszély elleni harc egyik eszköze az illegális és legális munka ügyes egybekapcsolása.

Lenin: „Baloldaliság" — a kommunizmus
gyermekbetegsége.
Budapest 1962. 13—17., 24—47. old.

IV. RÉSZ

A TÁRSADALOM SZELLEMI ÉLETE

1., 2., 3., 4., 5., téma

A társadalom szellemi életének általános jellemzése
Az erkölcs. A vallás
A művészet. A tudomány

MARX

A HEGELI JOGFILOZÓFIA KRITIKÁJÁHOZ

BEVEZETÉS

Németországban a *vallás kritikája* lényegében lezárult, márpedig a vallás kritikája minden kritika előfeltétele.

A tévedés *világi* létezése kompromittálódott, miután *mennyei oratio pro aris et focis-át*[1] megcáfolták. Az ember, aki a menny-

[1] szónoklatát az oltárokért és a tűzhelyekért. — *Szerk.*

ország fantasztikus valóságában, ahol emberfeletti embert keresett, csak önmagának *visszfényét [Widerschein]* találta meg, nem lesz többé hajlandó arra, hogy csak önmagának *látszatát [Schein]*, csak a nem-embert találja meg, mikor igazi valóságát keresi és kell hogy keresse.

A vallástalan kritika alapzata: *az ember csinálja a vallást*, nem a vallás csinálja az embert. Mégpedig a vallás annak az embernek az öntudata és az önérzete, aki vagy még nem szerezte meg önmagát, vagy már ismét elvesztette. De *az ember* nem valami elvont, a világon kívül kuksoló lény. Az ember az *az ember világa*, az állam, a társadalom. Ez az állam, ez a társadalom termeli a vallást, egy *visszájára fordított világtudatot*, mert maga is *visszájára fordított világ*. A vallás ennek a világnak általános elmélete, enciklopédikus összefoglalása, népszerű formába öntött logikája. spiritualista becsületügye, lelkesedése, erkölcsi szentesítése, ünnepélyes kiegészítése, általános vigasztaló és igazoló alapja. A vallás az emberi lényeg *fantasztikus megvalósulása*, mert az *emberi lényegnek* nincs igazi valósága. A vallás elleni küzdelem tehát közvetve küzdelem *ama világ* ellen, amelynek szellemi *aromája* a vallás.

A *vallási* nyomorúság a valóságos nyomorúság *kifejezése*, s egyszersmind *tiltakozás* a valóságos nyomorúság ellen. A vallás a szorongatott teremtmény sóhaja, egy szívtelen világ lelke, mint ahogyan szellemtelen állapotok szelleme. A vallás a nép *ópiuma*.

A vallást mint a nép *illuzórikus* boldogságát megszüntetni annyi, mint a nép *valóságos* boldogságát követelni. Az állapotáról táplált illúziók feladását követelni annyi, mint *amaz állapot feladását követelni, amely rászorul az illúziókra*. A vallás kritikája tehát *csírájában ama siralomvölgy kritikája*, amelynek *szentfénye* a vallás.

A kritika letépte a láncról a képzelt virágokat, de nem azért, hogy az ember a fantáziátlan, vigasztalan láncot hordja, hanem azért, hogy a láncot ledobja és élő virágot szakítson. A vallás kritikája kiábrándítja az embert, de azért, hogy mint kiábrándult, értelmére tért ember gondolkozzék, cselekedjék, alakítsa valóságát, hogy önmaga körül és így valódi napja körül keringjen. A vallás csak az illuzórikus nap, amely az ember körül kering, amíg ez nem önmaga körül kering.

A *történelem feladata* tehát, hogy miután az *igazság túlvilága* eltűnt, felépítse az *evilág igazságát*. Mindenekelőtt a *filozófiának*, amely a történelem szolgálatában áll, *feladata*, hogy — miután az ember önmagától való elidegenülésének *szent formája* lelepleződött — önmagától való elidegenülését *világi formában* leleplezze. A mennyország kritikája ezzel a föld kritikájává, a *vallás kritikája a jog kritikájává, a teológia kritikája a politika kritikájává* változik.

A következő fejtegetés — egy adalék ehhez a munkához — első soron nem az eredetihez kapcsolódik, hanem egy másolathoz, a német állam- és jog*filozófiához*, abból az egyszerű okból, hogy *Németországhoz* kapcsolódik.

Ha magához a német *status quóhoz* kapcsolnók mondanivalónkat, még ha az egyedül helyénvaló módon is, azaz negatíve, az eredmény akkor is csak *anakronizmus* volna. Politikai jelenünknek még a tagadása is porlepte tény a modern népek történelmi lomtárában. Ha a rizsporos copfokat tagadom, még mindig megvannak a rizsporozatlan copfok. Ha az 1843-as német állapotokat tagadom, francia időszámítás szerint alig vagyok 1789-ben, nemhogy a jelen gyújtópontjában.

Igen, a német történelem olyan mozgással dicsekedhetik, amelyben nem előzte meg, nem is fogja követni egyetlen nép sem a történelmi égbolton. Mi ugyanis osztoztunk a modern népek restaurációiban, anélkül, hogy forradalmaikban osztoztunk volna. Minket restauráltak, először, mert más népek forradalmat mertek csinálni, és másodszor, mert más népek ellenforradalmat szenvedtek el; az egyik alkalommal mert uraink féltek, és a másik alkalommal mert uraink nem féltek. Mi pásztorainkkal az élünkön, mindig csak egyszer voltunk a szabadság társaságában, *eltemetése napján.*

Az az iskola, amely a tegnap gyalázatával törvényesíti a ma gyalázatát, az az iskola, amely lázadónak nyilvánítja a jobbágy minden felkiáltását a korbács ellen, ha a korbács régi, törzsökös, történelmi korbács, az az iskola, amelynek a történelem, mint Izrael Istene szolgájának, Mózesnek, csak az *a posteriori*ját mutatja, a *történelmi jogi iskola* ezért kitalálta volna a német történelmet, ha jómaga nem a német történelem találmánya volna. Shylockként, de szolgai Shylockként, a nép szívéből kimetszett

minden font húsnál váltójára [Schein], történelmi fényére [Schein], keresztény-germán színére [Schein] esküdözik.

Jóindulatú lelkesedők pedig, vérbeli németeskedők és bölcselkedő szabadelvűek, szabadságunk történetét történelmünkön túl a teuton őserdőkben keresik. Miben különbözik azonban szabadságunk története a vadkan szabadságának történetétől, ha csak az erdőben található meg? Azonfelül tudjuk: Amit az ember az erdőben kiált, azt zúgja vissza az erdő. Tehát békét a teuton őserdőknek!

Hadat a német állapotoknak! Azt! A *történelem színvonala alatt* állnak, *minden kritikán alul* vannak, de tárgyai maradnak a kritikának, ahogy a gonosztevő, aki az emberiesség színvonala alatt áll, tárgya marad a *bakónak*. Az ellenük folyó harcban a kritika nem a fej szenvedélye, hanem a szenvedély feje. Nem bonckés, hanem fegyver. Tárgya: az *ellensége*, akit nem megcáfolni, hanem *megsemmisíteni* akar. Mert ezeknek az állapotoknak a szelleme meg van cáfolva. Önmagukban véve ezek nem *gondolkozásra érdemes* tárgyak, hanem éppoly megvetendő, mint megvetett *egzisztenciák*. A kritika magáért-valóan nem szorul rá arra, hogy megértésre jusson e tárggyal, hiszen tisztában van vele. Nem *öncélként* szerepel többé, hanem már csak *eszközként*. Lényegi pátosza a *méltatlankodás*, lényegi munkája a *leleplezés*.

Valamennyi társadalmi szférának egymásra gyakorolt kölcsönös fojtó nyomását kell ábrázolni, az általános, tétlen lehangoltságot, az önmagát éppen annyira elismerő, mint félreismerő korlátoltságot, egy olyan kormányzati rendszer keretébe foglalva, amely — minden hitványság konzerválásából élve — maga sem más, mint *a kormányon levő hitványság*.

Micsoda színjáték! A társadalomnak a végtelenségig menő megoszlása a legkülönfélébb rosszakra, amelyek kicsinyes antipátiákkal, rossz lelkiismerettel és brutális középszerűséggel állnak egymással szemben, s amelyekkel éppen kölcsönös kétértelmű és gyanakvó állásfoglalásuk miatt, különbség nélkül minddel, ha különböző formaságok között is, úgy bánnak *uraik*, mintha *létezésük az ő engedélyüktől függne*. És még ezt is, hogy *uralkodnak* rajtuk, hogy *kormányozzák, birtokolják őket, égi engedélynek* kell elismerniök és vallaniok! Másrészt maguk

ezek az uralkodók, akiknek nagysága fordított arányban áll számukkal!

A kritika, amely e tartalommal foglalkozik, *kézitusában* gyakorolt kritika, és a kézitusában nem arról van szó, hogy az ellenfél nemes, egyenrangú, *érdekes* ellenfél-e, hanem arról van szó, hogy *odavágjunk*. Arról van szó, hogy a németeknek egy pillanatot se engedjünk önámításra és belenyugvásra. A valóságos nyomást még nyomasztóbbá kell tennünk azzal, hogy hozzáadjuk a nyomás tudatát, s a gyalázatot még gyalázatosabbá, azzal, hogy nyilvánosságra hozzuk. A német társadalom minden szféráját mint a német társadalom *partie honteuse-ét*[2] kell ábrázolni, e megkövesedett viszonyokra azzal kell táncba kényszerítenünk, hogy saját nótájukat húzzuk a talpuk alá! Hogy a népet *felbátorítsuk*, előbb arra kell megtanítanunk, hogy saját magától *megrettenjen*. Ezáltal a német népnek múlhatatlanul szükségletét elégítjük ki, és a népek szükségletei egyszersmind kielégítésük végső okai.

És még a *modern* népek számára sem lehet érdektelen ez a német *status quo* korlátolt tartalma elleni harc, mert a német *status quo az ancien régime nyílt kiteljesítése*, az *ancien régime* pedig a *modern állam rejtett fogyatékossága*. A német politika jelene elleni harc: a modern népek múltja elleni harc, és e múlt emlékei még mindig rájuk nehezednek. Tanulságos számukra, ha látják, hogy az *ancien régime*, amely náluk *tragédiáját* érte meg, német kísértetként a *komédiáját* játssza. *Tragikus* volt története, ameddig a világ preexisztens hatalma volt, a szabadság pedig csak személyes ötlet volt, egyszóval, ameddig ő maga hitt és hinnie kellett jogosultságában. Ameddig az *ancien régime* meglevő világrendként küzdött egy csak létrejövő világgal, addig az ő részén egy világtörténelmi, de nem személyes tévedés állt. Bukása ezért tragikus volt.

A mostani német rezsim ezzel szemben — ez az anakronizmus, ez a kiáltó ellentmondás általánosan elismert axiómákkal szemben, az *ancien régime* közszemlére kiállított semmissége — már csak képzeli, hogy hisz önmagában, s a világtól ugyanezt a képzelődést követeli. Ha hinne saját *lényegében*, vajon megtenné-e azt, hogy ezt egy idegen lényeg *látszata* alá rejtse és a

[2] szeméremrészét. — *Szerk.*

képmutatásban és a szofizmában keressen menedéket? A modern *ancien régime* már csak *komédiása* egy világrendnek, melynek *valódi hősei* meghaltak. A történelem alapos, és sok fázison megy át, amikor egy régi formát sírba tesz. Egy világtörténelmi forma utolsó fázisa a *komédiája.* Görögország isteneinek, akik már egyszer tragikusan halálos sebet kaptak Aiszkhülosz Leláncolt Prométheuszában, még egyszer komikusan meg kellett halniok Lukianosz Beszélgetéseiben. Miért halad így a történelem? Hogy az emberiség *derűsen* váljék meg múltjától. Ezt a *derűs* történelmi rendeltetést szánjuk Németország politikai hatalmainak.

Mihelyt azonban magát a *modern* politika-társadalmi valóságot vetjük kritika alá, mihelyt tehát a kritika valóban emberi problémákhoz emelkedik fel, kívül esik a német *status quón,* mert különben tárgyát tárgya *alatt* ragadná meg. Íme egy példa! Az iparnak, egyáltalában a gazdaság világának a politikai világhoz való viszonya a modern kor egyik fő problémája. Milyen formában kelti fel ez a probléma a németek érdeklődését? A *védővámok,* a *tilalmi rendszer,* a *nemzetgazdaság* formájában. A németesedés az emberből az anyagba vándorolt, és így egy szép reggel gyapotlovagjaink és vashőseink arra ébredtek, hogy hazafiakká változtak. Németországban tehát úgy kezdenek a monopólium befelé való szuverenitásának elismeréséhez, hogy *kifelé való szuverenitást* adnak neki. Tehát Németországban most kezdenek hozzáfogni ahhoz, amivel Franciaországban és Angliában kezdenek végezni. Azt a régi rothadt állapotot, amely ellen ezek az országok elméletileg lázonganak, s amelyet már csak úgy viselnek el, ahogyan láncokat szokás elviselni, Németországban mint szép jövő hajnalhasadását üdvözlik, amely még alig merészel átmenni a *fortélyos*[3] elméletből a legkíméletlenebb gyakorlatba. Míg a probléma Franciaországban és Angliában így hangzik: *Politikai gazdaságtan* vagy a *társadalom uralma a gazdaság felett,* Németországban így hangzik: *Nemzetgazdaságtan* vagy a *magántulajdon uralma a nemzetiség felett.* Franciaországban és Angliában tehát arról van szó, hogy a monopóliumot, amely már végső konzekvenciáiig jutott, megszüntessék; Németországban arról, hogy a monopólium végső

[3] listig: egyben célzás Fridriech Listre. — *Szerk.*

konzekvenciáiig eljussanak. Ott már a megoldásról, itt még csak az összeütközésről van szó. Elégséges példa ez a modern problémák *német* formájára, példa arra, hogy történelmünknek, akár az ügyefogyott regrutának, mennyire csak az a feladata volt eddig, hogy elcsépelt históriákat utánaegzecírozzon.

Ha tehát a német *össz*fejlődés nem menne túl a német *politikai* fejlődésen, akkor egy német legfeljebb annyira vehetné ki a részét a jelen problémáiból, mint amennyire egy *orosz* kiveheti. Ámde ha az egyes egyént nem kötik nemzete korlátai, az egész nemzetet még kevésbé szabadítja fel egy egyénnek a felszabadulása. A szkíták egy lépést sem tettek előre a görög kultúra felé azzal, hogy Görögország egy szkítát[4] filozófusai közé számít.

Szerencsére mi, németek, nem vagyunk szkíták.

Ahogy a régi népek előtörténetüket a képzeletben élték meg a *mitológiában*, akképpen mi, németek utótörténetünket gondolatban éltük meg, a *filozófiában. Filozófiai* kortársai vagyunk a jelennek anélkül, hogy *történelmi* kortársai lennénk. A német filozófia a német történelem *eszmei meghosszabbítása*. Ha tehát reális történelmünk *oeuvre incomplète-jei*[5] helyett eszmei történelmünk *oeuvre posthume-jeit*[6], a *filozófiát*, kritizáljuk, akkor kritikánk kellős közepén áll azoknak a kérdéseknek, amelyekről a jelen azt mondja *that is the question*[7]. Ami a haladott népeknél *gyakorlati* meghasonlás a modern állami állapotokkal, az Németországban, ahol maguk ezek az állapotok mégcsak nem is léteznek, mindenekelőtt *kritikai* meghasonlás ezen állapotok filozófiai tükröződésével.

A *német jog- és államfilozófia* az egyetlen a *hivatalos* modern jelennel *al pari*[8], álló *német történelem*. A német népnek tehát ezt az ő álomtörténelmét hozzá kell csapnia fennálló állapotaihoz és nemcsak e fennálló állapotokat, hanem egyszersmind elvont folytatásukat is kritikának kell alávetnie. Jövője nem *szorítkozhatik* sem reális állami és jogállapotaink közvetlen tagadására, sem eszmei állami és jogállapotainak közvetlen végig-

[4] Anakharszisz. — *Szerk.*
[5] befejezetlen művei. — *Szerk.*
[6] hátrahagyott műveit. — *Szerk.*
[7] ez itt a kérdés. — *Szerk.*
[8] egy szinten. — *Szerk.*

vitelére, mert reális állapotainak közvetlen tagadásával rendelkezik eszmei állapotaiban, eszmei állapotainak közvetlen végigvitelét pedig a szomszéd népeket szemlélve csaknem *átélte* már. Joggal követeli tehát a gyakorlati politikai párt Németországban a *filozófia negációját*. Nem a követelésben nincsen igaza, hanem abban, hogy megáll a követelésnél, amelyet sem nem visz, sem nem vihet végig komolyan. Azt hiszi, úgy hajtja végre ezt a negációt, ha hátat fordít a filozófiának és félrefordított fejjel — néhány bosszús és banális frázist mormol róla. Látókörének korlátozottságában a filozófiát nem számítja hozzá a *német* valóság területéhez, vagy éppenséggel azt hiszi, hogy a német gyakorlat és az annak szolgáló elméletek *alatt* áll. Azt követelitek, hogy a *való élet csíráihoz* kapcsolódjunk, de elfelejtitek, hogy a német nép való életének csírája eddig csak *koponyájában* burjánzott. Egyszóval: *Nem szüntethetik meg a filozófiát anélkül, hogy meg ne valósítanátok.*

Ugyanezt a tévedést követte el, csak *fordított* előjellel, az *elméleti*, a filozófiából kiinduló politikai párt is.

Ez a párt a mostani harcban *csak a filozófiának a német világgal folytatott kritikai harcát* látta, és nem gondolta meg, hogy az *eddigi filozófia* maga is e világhoz tartozik és annak *kiegészítése*, ha csak eszmei is. Ellenfelével szemben kritikusan, önmagával szemben azonban kritikátlanul viselkedett, mert a filozófia *előfeltevéseiből* indult ki, és vagy megállott adott eredményeinél, vagy máshonnét előszedett követeléseket és eredményeket a filozófia közvetlen követeléseinek és eredményeinek tüntetett fel, ámbár ezek — feltéve, hogy jogosultak — ellenkezőleg, csak az *eddigi filozófiának*, a filozófiának mint filozófiának *negációjával* tarthatók fenn. Ennek a pártnak tüzetesebb ábrázolását fenntartjuk magunknak. Alapfogyatékosságát így foglalhatjuk össze: *Azt hitte, megvalósíthatja a filozófiát anélkül, hogy megszüntetné.*

A *német állam- és jogfilozófiának* — amely *Hegel* által kapta meg legkövetkezetesebb, leggazdagabb és végső megfogalmazását — kritikája mind a kettő: mind a modern államnak és a vele összefüggő valóságnak kritikai elemzése, mind a *német politikai és jogi tudat* egész eddigi *módjának* határozott tagadása is; e tudat legkimagaslóbb, legegyetemesebb, *tudománnyá* emelt kifejezése pedig éppen a *spekulatív jogfilozófia* maga. Ha csak

Németországban volt lehetséges a spekulatív jogfilozófia, a modern államnak ez az elvont fellengős *gondolkodása,* amelynek valósága túlvilág marad, ha e túlvilág csak a Rajnán túl van is: éppígy megforditva a modern állam *német,* a *valóságos embertől* elvonatkoztató gondolati képe csak azért és annyiban volt lehetséges, mert és amennyiben maga a modern állam elvonatkoztat a *valóságos embertől,* illetve az *egész* embert csak képzelt módon elégíti ki. A németek a politikában *elgondolták,* amit a többi nép *megtett.* Németország a többi nép *elméleti lelkiismerete* volt. Gondolkodásának elvontsága és fennhéjázása mindig lépést tartott valóságának egyoldalúságával és alantasságával. Ha tehát a *német államiság status quója* az *ancien régime* — a modern állam húsában levő tüske — *kiteljesülését* fejezi ki, akkor a *német államismeret status quója* a *modern állam kiteljesületlenségét,* magának a húsának sebzett voltát fejezi ki.

A spekulatív jogfilozófia kritikája már mint a *német* politikai tudat eddigi módjának határozott ellenfele sem önmagába torkollik, hanem olyan *feladatokba,* amelyek megoldására csak egy eszköz van: a *gyakorlat.*

Felvetődik a kérdés: eljuthat-e Németország egy *à le hauteur des principes*[9] álló gyakorlathoz, vagyis egy *forradalomhoz,* amely nemcsak a modern népek *hivatalos színvonalára* emeli, hanem arra az *emberi magaslatra* is, amely e népek legközelebbi jövője lesz.

A kritika fegyvere persze nem pótolhatja a fegyverek kritikáját, az anyagi hatalmat anyagi hatalommal kell megdönteni, ám az elmélet is anyagi hatalommá válik, mihelyt a tömegeket megragadja. Az elmélet akkor képes a tömegek megragadására, ha *ad hominem*[10] demonstrál, és akkor demonstrál *ad hominem,* ha radikálissá lesz. Radikálisnak lenni annyi, mint a dolgot gyökerénél megfogni. Az ember gyökere azonban maga az ember. A német elmélet radikalizmusának — következésképpen gyakorlati energiájának — nyilvánvaló bizonyítéka az, hogy a vallás határozott *pozitív* megszüntetéséből indult ki. A vallás kritikája azzal a tanítással végződik, hogy az *ember a legfőbb lény*

[9] az elvek magaslatán. — *Szerk.*

[10] az emberhez, személyhez szólóan. — *Szerk.*

az ember számára, vagyis azzal a *kategorikus imperatívusszal,* hogy *fel kell forgatni mindazokat a viszonyokat,* amelyekben az ember lealacsonyított, leigázott, elhagyott, megvetendő lény, azokat a viszonyokat, amelyeket legjobban annak a franciának a felkiáltásával jellemezhetünk, aki egy kutyaadó tervbevételekor így szólt: Szegény kutyák! Úgy akarnak veletek bánni, mint az emberekkel.

Még történelmileg is sajátos gyakorlati jelentése van az elméleti emancipációnak Németországra nézve. Németország *forradalmi* múltja ugyanis elméleti, a *reformáció.* Ahogyan akkoriban a *szerzetes,* most a *filozófus* az, akinek agyában a forradalom elkezdődik.

Luther, igaz, azáltal győzte le az *alázatosságból* fakadó szolgaságot, hogy a *meggyőződésből* fakadó szolgaságot tette a helyébe. Azáltal törte meg a tekintélybe vetett hitet, hogy helyreállította a hit tekintélyét. Azáltal változtatta a papokat laikusokká, hogy a laikusokat papokká változtatta. Azáltal szabadította meg az embert a külső vallásosságtól, hogy a vallásosságot a belső emberré tette. Azáltal emancipálta a testet a lánc alól, hogy láncra verte a szívet.

De ha a protestantizmus nem is volt az igazi megoldás, mégis a feladat igazi felvetése volt. Most már nem a laikusnak a *rajta kívülálló pappal* való küzdelméről volt szó, hanem a *saját belső papja,* a saját *papos természete* elleni küzdelemről. És ha a német laikusoknak papokká való protestáns átváltoztatása a laikus-pápákat, a *fejedelmeket* emancipálta klérusukkal, a kiváltságosakkal és a filiszterekkel egyetemben, a papos németeknek emberekké való filozófiai átváltoztatása a *népet* fogja emancipálni. De ahogyan az emancipáció nem fog megállni a fejedelmeknél, úgy a javak *szekularizációja* sem áll majd meg a *templomrablásnál,* amelyet mindenekelőtt a képmutató Poroszország foganatosított. Annak idején a parasztháború, a német történelem legradikálisabb ténye, a teológián szenvedett hajótörést. Ma, amikor a teológia maga is hajótörést szenvedett, a német történelemnek a szabadságtól legtávolabb álló ténye, a mi *status quónk* a filozófián megtörik. A reformáció előtti napon a hivatalos Németország Rómának legalázatosabb szolgája volt. A forradalom előtti napon Rómánál kisebb uraknak, Poroszor-

szágnak és Ausztriának, parlagi junkereknek és filisztereknek alázatos szolgája.

A *radikális* német forradalom elé mindamellett, úgy látszik, egy nagy nehézség tornyosul.

A forradalmaknak ugyanis szükségük van egy *passzív* elemre, *anyagi* alapra. Az elmélet egy népben mindig csak annyira valósul meg, amennyire a nép szükségleteit valósítja meg. Vajon mármost a német gondolat követelései és a német valóság válaszai közti óriási meghasonlásnak megfelel-e majd a polgári társadalomnak az állammal és önmagával való ugyanilyen meghasonlása? Vajon az elméleti szükségletek közvetlenül gyakorlati szükségletek lesznek-e? Nem elég, ha a gondolat a megvalósulásra tör, a valóságnak önmagának is a gondolatra kell törekednie.

De Németország a politikai emancipáció közbenső fokait nem a modern népekkel egyidőben mászta meg. Még azokat a fokokat sem érte el a gyakorlatban, amelyeken elméletileg túlhaladt. Hogyan ugorhatott át egy *salto mortaléval*[11] nemcsak saját korlátain, hanem egyszersmind a modern népekéin is, olyan korlátokon, amelyeket a valóságban a maga valóságos korlátaitól való megszabadulásnak kell éreznie és amelyekre ezért törekednie kell? Radikális forradalom csak radikális szükségletek forradalma lehet, ezeknek előfeltételei és szülőhelyei pedig, úgy látszik, éppenséggel nincsenek meg.

Ámde ha Németország csak a gondolkodás elvont tevékenységével kísérte a modern népek fejlődését, anélkül, hogy e fejlődés valóságos küzdelmeiben tevékeny részt vállalt volna, másrészt viszont osztozott e fejlődés *szenvedéseiben*, anélkül, hogy élvezeteiben, anélkül, hogy részleges kielégülésében osztozott volna. Az elvont tevékenységnek a másik oldalon az elvont szenvedés felel meg. Németország ezért egy reggel az európai hanyatlás szintjén találja majd magát, mielőtt valaha is az európai emancipáció szintjén állott volna. Olyan *fétisimádóhoz* lehet majd hasonlítani, aki a kereszténység betegségeiben senyved.

Ha mindenekelőtt a *német kormányokat* vesszük szemügyre, azt látjuk, hogy ezek a korviszonyoktól, Németország helyzetétől, a német művelődés álláspontjától és végül saját szerencsés

[11] halálugrással. — *Szerk.*

ösztönüktől hajtva a *modern államvilág* — amelynek előnyeivel nem rendelkezünk — *civilizált fogyatékosságait* összekombinálják az *ancien régime* — amelyhez teljes mértékben van szerencsénk — *barbár fogyatékosságaival*, úgyhogy Németországnak egyre inkább részesednie kell a *status quóján* túl fekvő államalakulatoknak, ha nem is értelmességében, de legalább értelmetlenségében. Van-e még ország a világon, amely például oly naivul osztozik az alkotmányos államiság minden illúziójában, anélkül, hogy realitásaiban osztozné, mint az úgynevezett alkotmányos Németország? Vagy nem volt-e szükségszerűen német kormányötlet a cenzúra kínjait a francia szeptemberi törvények kínjaival összekötni, amely törvények a sajtószabadságot előfeltételezik! Ahogyan a római Pantheonban minden nemzet *istenei* megtalálhatók voltak, úgy a szent római német birodalomban minden államforma *bűnei* megtalálhatók. Hogy ez az eklekticizmus eleddig nem is sejtett magaslatot fog elérni, arról kezeskedik kiváltképpen egy német király[12] *politikai-esztétikai ínyencsége*, aki a királyság minden szerepét, a feudális és a bürokrata, az abszolút és az alkotmányos, az autokrata és a demokrata királyság szerepét mind el szándékozik játszani, ha nem is a nép személye által, de *saját* személyében, ha nem is a nép számára, de *önmaga* számára. *Németország mint a politikai jelennek külön világgá konstituálódott fogyatékossága* nem döntheti le a sajátosan német korlátokat anélkül, hogy a politikai jelen általános korlátját le ne döntené.

Nem a *radikális* forradalom utópikus álom Németországban, nem az *általános emberi* emancipáció, hanem sokkal inkább a részleges, a *csak* politikai forradalom, az a forradalom, amely a ház pilléreit meghagyja. Min alapul a részleges, a csak politikai forradalom? Azon, hogy a *polgári társadalom egy része* emancipálja magát és *általános* uralomra jut, azon, hogy egy meghatározott osztály a maga *különleges helyzetéből* kiindulva magára vállalja a társadalom általános emancipációját. Ez az osztály felszabadítja az egész társadalmat, de csak azzal az előfeltétellel, ha az egész társadalom ezen osztály helyzetében van, tehát például pénzzel és műveltséggel rendelkezik, vagy azt tetszése szerint megszerezheti.

[12] IV. Frigyes Vilmos. — *Szerk.*

A polgári társadalom egyik osztálya sem játszhatja ezt a szerepet anélkül, hogy önmagában és a tömegben a lelkesedés egy pillanatát elő ne idézze, egy pillanatot, amelyben testvériesül és egybeolvad a társadalommal egyáltalában, amelyben vele összecserélik és *általános képviselőjének* érzik és ismerik el, egy pillanatot, amelyben igényei és jogai a valóságban magának a társadalomnak az igényei és jogai, amelyben ő valóban a társadalmi fej és a társadalmi szív. Csak a társadalom általános jogainak nevében tarthat igényt egy különös osztály az általános uralomra. Hogy ezt az emancipátori helyzetet kivívja, s ezzel a társadalom minden szféráját a saját szférája érdekében politikailag kiaknázza, ehhez forradalmi energia és szellemi önérzet egymagában nem elegendő. Ahhoz, hogy egy *nép forradalma* és a polgári társadalom egy *különös osztályának emancipációja* egybeessen, hogy *egy* rend az egész társadalom rendjének számítson, ahhoz az kell, hogy megfordítva, a társadalom minden fogyatékossága egy másik osztályban összpontosuljon, hogy egy meghatározott rend a közbotránkozás rendje, az általános korlát testetöltése legyen, ahhoz az kell, hogy egy különös társadalmi szféra az egész társadalom *notórius bűnének* számítson, úgy hogy az e szféra alól való felszabadítás általános önfelszabadításnak lássék. Hogy *egy* rend *par excellence*[13] a felszabadítás rendje legyen, ahhoz egy másik rendnek, megfordítva, a leigázás nyílt, látható rendjének kell lennie. A francia nemesség és a francia klérus negatív általános jelentősége feltétele volt a vele legközelebbről határos és szembenálló osztály, a *burzsoázia* pozitív általános jelentőségének.

De Németországban nemcsak az a következetesség, az az élesség, az a bátorság, az a kíméletlenség hiányzik minden különös osztályból, amely őt a társadalom negatív képviselőjévé bélyegezhetné. Ugyanígy hiányzik minden rendből a léleknek az a nagysága, amely, ha csak pillanatnyilag is, azonosítja magát a néplélekkel, az a zsenialitás, amely az anyagi erőt politikai hatalommá lelkesíti, az a forradalmi merészség, amely az ellenfél szemébe vágja a dacos jelszót: *Semmi vagyok és mindennek kellene lennem.* Ellenkezőleg, a német erkölcsnek és tisztességnek magva, nemcsak az egyéneknek, hanem az osztályokénak

[13] sajátképpen. — *Szerk.*

is, ama *szerény önzés,* amely korlátoltságát juttatja érvényre és hagyja önmagával szemben érvényre jutni. A német társadalom különböző szférái közti viszony ezért nem drámai, hanem epikus. Mindegyikük nem akkor kezd önmaga tudatára ébredni és a többiek mellé odatelepedni különös igényeivel, amikor elnyomják, hanem amikor közreműködése nélkül a korviszonyok olyan társadalmi alsó réteget teremtenek, amelyre ez az osztály a maga részéről nyomást gyakorolhat. Még a *német középosztály erkölcsi önérzete* is csak azon a tudaton nyugszik, hogy az összes többi osztályok filiszteri középszerűségének általános képviselője. Ezért nemcsak a német királyok kerültek *mal-à-propos*[14] a trónra, a polgári társadalom minden szférája megéli vereségét, mielőtt győzelmét megünnepelte volna kifejleszti saját korlátját, mielőtt a vele szembenálló korlátot leküzdötte volna, érvényre juttatja szűkkeblű lényét, mielőtt nagylelkű lényét érvényre juttathatta volna, úgyhogy a nagy szerepnek még az alkalma is elmúlott már mindig, mielőtt meglett volna, úgyhogy minden osztály, amikorra a harcot a felette álló osztállyal elkezdi, már harcba van bonyolódva az alatta állóval. Ezért van az, hogy a fejedelemség még harcban áll a királysággal, a bürokrata harcban a nemességgel, a burzsoá harcban mindannyiukkal, miközben a proletár már kezd harcban állni a burzsoával. A középosztály még alig merészkedett arra, hogy a maga álláspontjáról megfogalmazza az emancipáció gondolatát, és a társadalmi állapotok fejlődése s a politikai elmélet haladása máris elavulttá, vagy legalábbis problematikussá nyilvánítja magát ezt az álláspontot.

Franciaországban ahhoz, hogy valaki minden akarjon lenni, elég valaminek lennie. Németországban semmi sem lehet valaki, ha nem akar mindenről lemondani. Franciaországban a részleges emancipáció — *conditio sine qua non*ja[15] minden részlegesnek. Franciaországban a fokozatos felszabadulás valósága, Németországban a lehetetlensége kell, hogy megszülje az egész szabadságot. Franciaországban minden néposztály *politikai idealista* és elsősorban nem különös osztálynak, hanem az egyáltalábanvett társadalmi szükségletek képviselőjének érzi magát. Az

[14] rosszkor; nem idejekorán. — *Szerk.*

[15] feltétele, amely nélkül nincsen; elengedhetetlen feltétele. — *Szerk.*

emancipátor szerepe tehát drámai mozgásban sorjában átmegy a francia nép különböző osztályaira, amíg végre elérkezik ahhoz az osztályhoz, amely többé nem bizonyos, az emberen kívül fekvő és mégis az emberi társadalom teremtette feltételek előfeltételével valósítja meg a társadalmi szabadságot, hanem ellenkezőleg, a társadalmi szabadság előfeltételével szervezi meg az emberi létezés minden feltételét. Németországban ellenben, ahol a gyakorlati élet éppoly szellemtelen, mint amilyen gyakorlatiatlan a szellemi élet, a polgári társadalom egy osztályában sincs meg a szükséglet és a képesség az általános emancipációra, amíg csak *közvetlen* helyzete, az *anyagi* szükségszerűség, *maguk a láncai* rá nem kényszerítik.

Miben van tehát a német emancipáció *pozitív* lehetősége?

Felelet: Abban, hogy képződik egy *radikális láncokat* hordó osztály, a polgári társadalom olyan osztálya, amely nem a polgári társadalom osztálya, olyan rend, amely minden rend felbomlása, olyan szféra, amely egyetemes szenvedései révén egyetemes jellegű, és nem tart igényt semmiféle *különös jogra,* mert nem valamiféle *különös jogtalanságot,* hanem *egyáltalán a jogtalanságot* követik el ellene, amely többé nem egy *történelmi* jogcímre, hanem már csak arra az *emberi* jogcímre hivatkozhatik, amely nem egyoldalú ellentétben áll a német államiság következményeivel, hanem mindenoldalú ellentétben áll annak előfeltételeivel, végül olyan szféra, amely nem emancipálhatja magát anélkül, hogy magát a társadalom összes többi szférája alól és ezzel a társadalom összes többi szféráját ne emancipálná, amely egyszóval az ember *teljes elvesztése,* tehát csak az *ember teljes visszanyerésével* nyerheti meg önmagát. A társadalom e felbomlása egy különös rend alakjában, ez a *proletariátus.*

A proletariátus csak a beköszöntő *ipari* mozgalom révén kezd létrejönni Németországban, mert nem a *természetadta módon keletkezett,* hanem *a mesterségesen kitermelt* szegénység, nem a társadalom súlyától mechanikusan lenyomott, hanem a társadalom *akut felbomlásából,* kiváltképpen pedig a középrend felbomlásából eredő embertömeg alkotja a proletariátust, bár fokozatosan, mint ez magától értetődik, a természetadta szegénység és a keresztény-germán jobbágyság is soraiba lép.

Ha a proletariátus az *eddigi világrend felbomlását* hirdeti,

ezzel csak *saját létezésének titkát* mondja *ki*, mert *ő* ennek a világrendnek *tényleges* felbomlása. Ha a proletariátus a *magántulajdon negációját* követeli, csak a *társadalom elvévé* emeli azt, amit a társadalom az *ő* elvévé emelt, ami *őbenne* a társadalom negatív eredményeként már saját közreműködése nélkül megtestesült. A proletárnak akkor a létrejövő világra vonatkozólag ugyanolyan joga van, mint a *német királynak* a létrejött világra vonatkozólag, amikor a népet az *ő* népének nevezi, ahogyan a lovat az *ő* lovának. A király azzal, hogy a népet az *ő* magántulajdonának nyilvánítja, csak azt mondja ki, hogy a magántulajdonos király.

Miként a filozófia a proletariátusban találja meg az *anyagi*, úgy a proletariátus a filozófiában találja meg a *szellemi* fegyvereit, és mihelyt a gondolat villáma mélyen becsap ebbe a naiv népi talajba, végbemegy a *németek emberré* való emancipálódása.

Összegezzük az eredményt:

Németország egyetlen *gyakorlatilag* lehetséges felszabadulása az *annak* az elméletnek álláspontján való felszabadulás, amely az embert tartja az ember legfőbb lényegének. Németországban a *középkor* alóli emancipáció csak úgy lehetséges, ha az egyszersmind a középkor *részleges* leküzdései alóli emancipáció is. Németországban a szolgaság *semmilyen* faját nem lehet megtörni anélkül, hogy a szolgaság *minden* faját meg ne törnék. Az *alapos* Németország nem forradalmasodhatik, hanem *alapjaiban* forradalmasodik. A német emancipációja az *ember emancipációja*. Ennek az emancipációnak *agya a filozófia, szíve a proletariátus*. A filozófia nem valósíthatja meg magát a proletariátus megszüntetése nélkül, a proletariátus nem szüntetheti meg magát a filozófia megvalósítása nélkül.

Amikor már minden belső feltétel beteljesül, a *német feltámadás napját a gall kakas harsogása* fogja hírül adni.

Marx—Engels Művei. 1. köt.
Budapest 1957. 378—391. old.

SZ. A. TOKARJEV

VALLÁS ÉS TÖRTÉNELEM

Mire tanítanak a különböző népek és korok vallásainak szemünk előtt lepergett képei? Mi volt a vallás helye az emberiség múltjában, mi a szerepe ma az emberek életében?

A VALLÁS NEMCSAK NÉZETEK ÖSSZESSÉGE

Az első és legnyilvánvalóbb következtetés az, hogy a vallás története nem pusztán az emberi elme tévelygéseinek története. Ha a vallás csupán a világról alkotott téves nézetek összessége volna, nagyon szerény szerep jutott volna csak számára az emberiség történetében. Az emberek előrehaladásának útján tömérdek hibás nézetet küzdöttek le; ezek a hamis nézetek természetesen gátolták a haladást, de sorra szétfoszlottak, amint az emberiség egy-egy lépést tett előre a világ megismerésében. A vallás sorsa azonban merőben más képet mutat: tele van fantasztikus. hamis fogalmakkal, de ezek a hamis fogalmak valamilyen oknál fogva meglepően szilárdnak bizonyulnak, úgyszólván érthetetlenek a tapasztalatokon alapuló tudás számára. Vegyük például a kereszténységet. Már a közönséges józan ész számára is — a tudományos kutatásról nem is beszélve — teljesen világos, hogy az ószövetségben, az újszövetségben és a többi keresztény könyvben csak úgy hemzsegnek a legdurvább koholmányok, a fantázia naiv szüleményei — és még a művelt emberek milliói is tovább hisznek ezekben. Tehát a vallásban kell lennie valaminek, ami különös életképességet, szívósságot kölcsönöz ezeknek a hamis, a józan ésszel összeférhetetlen nézeteknek.

A vallás tartalma nem merül ki az emberek tudatát benépesítő fantasztikus képzetekben. A vallásba beletartoznak a pontosan megszabott szertartások, kötelező ceremóniák, áldozatok, tilalmak (tabuk) is; a vallás erkölcsi és jogi kódex is, amely szervesen beépül a család és a társadalom mindennapi életébe, s gyakran benyomul a törvényhozás, az igazságszolgáltatás, sőt a nemzetközi kapcsolatok területére is; a vallástól elválasztha-

tatlanok anyagi tárgyak is; képek, szobrok, fétisek, ikonok, templomok, kolostorok. A vallás továbbá meghatározott embercsoportokat is jelent, amelyek a vallásnak szentelik magukat, s akiket érdekeik a valláshoz fűznek: az ősi varázslóktól, sámánoktól és „esőcsinálóktól" kezdve egészen a mai papokig és szerzetesekig, püspökökig és pátriárkákig, rabbikig és lámákig. A vallástól elválaszthatatlanok végül a klerikális szervezetek; politikai pártok és szakszervezetek, az egyházi iskolák és az egyetemek teológiai fakultásai is.

A VALLÁS TÁRSADALMI HORDOZÓI

A vallást mindenekelőtt éppen az teszi erőssé, hogy igen sok ember és befolyásos társadalmi csoport érdekei — mégpedig tisztán anyagi érdekei — fűződnek hozzá, hogy ezek az emberek és csoportok a kizsákmányoló társadalmak uralkodó osztályainak elidegeníthetetlen szerves részét alkották és alkotják. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy „a vallást a papok találták ki", amint ezt néhány, a kérdés leegyszerűsített megoldására hajló ateista szerző feltételezte Jean Meslier-től és Sylvain Maréchal-tól (XVIII. század) Heinrich Eildermannig (XX. század). A vallás gyökerei mélyebbek ennél.

Amint láttuk, már az ősközösségi-nemzetségi rendszerben, különösen annak késői szakaszában, megjelentek az olyan emberek, akik a mágikus és vallási szertartások elvégzésére „specializálódtak", akik a vallási-mágikus hiedelmek ismerői és őrzői voltak. Megjelenésük és elkülönülésük a fokozódó társadalmi munkamegosztás egyik megnyilvánulása, a szellemi munka és a fizikai munka különválásának kezdete volt. Ezek a „szakemberek" a vallási hiedelmeknek nemcsak őrzői, továbbadói voltak, hanem jelentős mértékben alkotói is. Képtelenség lenne azt hinni, hogy akár csak a legelemibb, mindenki számára hozzáférhető és mindenki által vallott törzsi hiedelmek is egy csapásra jöttek létre, egyszerre, önállóan és teljesen azonos formában születtek meg a törzs minden tagjának és külön-külön minden egyes egyednek a fejében. Ez sokkal nagyobb csoda volna a vallás bármely csodájánál. A hiedelmek keletkezési feltételei egy-egy meghatározott társadalmi közegben és (egy-egy meghatáro-

zott törzsben) többé-kevésbé azonosak voltak, de maguk a hiedelmek először egy vagy néhány ember fejében születtek meg — illetve tudatosultak, formálódtak gondolattá —, s azután már tovább adta egyik ember a másiknak, szülő a gyermeknek, öreg a serdülőnek. Minden alapunk megvan annak a feltételezésére, hogy leginkább éppen az erre a tevékenységfajtára „specializálódott" emberek fejében alakultak ki, módosultak, váltak bonyolultabbá ezek a vallási képzetek, s tőlük kerültek aztán a többiekhez. Nem véletlen, hogy az etnográfusok, a legtöbb esetben éppen varázslóktól, sámánoktól, papoktól kapták azokat az információkat, amelyek aztán alapul szolgáltak az adott nép hiedelmeinek leírásához.

Az elmondottak természetesen nem jelentenek visszatérést a vulgáris „becsapás-teóriához", hiszen tudjuk, hogy a varázslók, kuruzslók és sámánok legnagyobbrészt maguk is hisznek, legalábbis félig-meddig abban, amire törzsük tagjait tanítják. De tevékenységük specifikumánál fogva ők vannak a leginkább arra „predesztinálva", hogy hiedelmeket „csináljanak", másrészt személyileg a többieknél inkább érdekükben áll (mégpedig anyagi síkon is), hogy e hiedelmeket fenntartsák és megszilárdítsák. Az osztálytársadalomban a vallás a szó szoros értelmében a társadalmi elnyomás fegyverévé válik. Ezt a szerepet nem tölthetné be, ha egész tartalma az embereknek a világról alkotott téves nézeteire szorítkozna. A téves nézetek önmagukban véve könnyen szertefoszlanak; a mindennapi élet tapasztalatai lépten-nyomon megcáfolják azokat. Ezért a vallás leküzdésében nem a hamis képzetek megcáfolása okoz nehézséget, amint azt a felvilágosodás ateista képviselői gondolták. A vallás leküzdése azért roppant nehéz, mert a hamis képzetek mögött ott áll a megszokott magatartási normák, a megfelelő esetekre kidolgozott szertartások rendszerének évszázados hagyománya, emögött pedig a papi és egyházi testületek, az egyházi hierarchia összetartó, jól szervezett ereje. Ez az egyházi szervezet az a közvetlen társadalmi erő, amely a vallás alapját és támaszát alkotja. Mondanunk sem kell, hogy a kizsákmányoló társadalmakban ez a szervezet maga is csak egy része az uralkodó osztály hatalmas szervezetének, az ideológiai kényszer eszköze az uralkodó osztály kezében.

Nem szabad megfeledkeznünk arról sem, hogy a vallás köz-

vetlen pszichológiai (és ideológiai) hatást gyakorol az egyes ember tudatára, akit a hagyomány arra tanított, hogy a vallásban keressen támogatást és vigasztalást minden kudarc, különösen a súlyos szerencsétlenségek esetén. Ez az évezredek során megrögződött hagyomány olyan mélyen gyökerezik az emberek lelkében, hogy még a Szovjetunióban és a többi szocialista országban is, ahol pedig a vallás társadalmi gyökerei elsorvadtak, s az egyház tekintélye megrendült, sokan olykor még mindig a vallásban keresnek vigasztalást.

Mindebből nyilvánvaló, milyen hatalmas konzerváló szerepet játszott — és részben játszik még ma is — a vallás az emberek életében, mégpedig nemcsak ideológiai téren, hanem a mindennapi életben, a jogi viszonyok terén, a politikában és a gazdasági életben is.

A VALLÁS KÁROS HATÁSAI

Lehangoló a következtetés, melyre jutottunk. Milyen mérhetetlenül súlyos terhet — egy haszontalan, sőt egyenesen káros örökség terhét — hurcolnak magukkal az emberek történelmük kezdetétől egészen napjainkig! Mennyi anyagi és szellemi erő fecsérlődik el hiába, vagy pusztult el a vallásos fantazmagória, az ostoba hiedelmek és előítéletek, az értelmetlen szertartások holt súlya alatt! Hány ember áldozta és áldozza legjobb erőit, maga és a hozzá közelállók egész életét nem létező szellemek és istenek szolgálatának!

Hány hosszú és véres vallásháború dúlt a világon, hány embert üldöztek és végeztek ki csak azért, mert másként gondolkodott, hányat öltek meg mint boszorkányt, varázslót, ostoba babonák alapján! Ha e véres háborúkat és üldözéseket a legtöbbször reális anyagi érdekek szülték is, mégis a vallási eszmék tüzelték egymás ellen az embereket, s éppen a vallási motívumokból fakadt e háborúk és üldözések különösen vad, kegyetlen jellege: „üsd a hitetleneket!", „halál az átkozott eretnekekre!", „irtsátok az isten ellenségeit!". S ha napjainkra a vallásháborúk sora le is zárult, legalábbis ami a régi típusú vérengző összecsapásokat illeti, a vallási gyűlölködés még mindig megmaradt. A vallás a múlthoz hasonlóan nem annyira összekovà-

csolja, mint inkább elválasztja egymástól az embereket, s ha egyesíti is őket, csak azért, hogy annál élesebben szembeállítsa őket másokkal. Mintha az emberek között nem volna anélkül is éppen elég viszály és ellenségeskedés.

Végül azt is meg kell említenünk, hogy a vallásos hagyományok nagy gazdasági megterhelést jelentenek a dolgozó emberek számára. A babonás ember áldozatokat hoz azért, hogy elnyerje a természetfölötti erők pártfogását, biztosítsa segítségüket a gazdaságban — áldozatokat hoz a szó szoros értelmében. A mari paraszt levágta és az isteneknek áldozta utolsó tehenét is, a korják vadász leölte kutyáját, legfőbb kincsét az istenek kedvéért. A szokás hatalma és a babonás félelem rábírja az embert, hogy szinte utolsó kincsét is feláldozza a túlvilági életért, abban a hiú reményben, hogy azért anyagi jutalomban részesül. Az ókori keleti államokban tömérdek templomi rabszolga és paraszt, földműves és kézműves végzett emberfeletti munkát egész életén át a papok hasznára; a középkori Európában a jobbágyságnak közel a fele a különböző egyházi földekhez volt kötve, és az egyházi naplopók számára robotolt abban a hitben, hogy ezzel az istent szolgálja. Az indiai paraszt még napjainkban is gyakran utolsó rúpiáját adja oda az uzsorás brahmannak, s utolsó megtakarított pénzecskéjét áldozza a kötelező szertartásra vagy áldozatra. Az orosz paraszt még a közelmúltban is, egészen a szovjethatalom megteremtéséig tudva tudta, hogy ha megnősül a fia, ha gyermeke születik, ha valaki meghal a családban, húsvétkor vagy a templom védszentjének ünnepén — mindenkor fizetnie kell a papnak, még akkor is, ha nincs miből. A tőkésországokban helyenként még ma is ez a helyzet.

A VALLÁSI HIEDELMEK FÖLDI GYÖKEREI

Nem szabad elfelejtenünk, hogy a vallás mindenekelőtt társadalmi jelenség. Nem a „filozófus vadember” elvont elmélkedésének gyümölcse, amint az animisztikus elmélet megteremtője, Edward Taylor képzelte, s nem is a szemlélődő természetmitológiai képzeletnek, vagy egyszerűen a „nyelv betegségének” szüleménye, amint Max Müller állította. A vallás, történetének egész folyamán szoros kapcsolatban áll, és ma is szoros kap-

csolatban áll a társadalmi élet minden szférájával — a társadalompszichológiától kezdve egészen a gazdasági életig.

Ez a kapcsolat kétoldalú. Egyfelől a vallást az emberek anyagi létfeltételei szülték, s e feltételek eltorzult visszatükröződése. Másfelől a vallás visszahat az anyagi létfeltételekre és általában a társadalmi élet minden területére.

Nézzük először a kérdés első oldalát. Elemi tudományos igazság. hogy a vallás nem egyéb, mint a reális valóság bizonyos vonatkozásainak fantasztikus visszatükröződése az emberek fejében. Ezt nemcsak a marxisták ismerik el, hanem sok szabadon gondolkodó polgári tudós is. Ám ennek az igazságnak általános, elvont formában való elismerése még kevés. Sokkal nehezebb dolog az egyes konkrét esetekben megtalálni valamely vallási hiedelem vagy szertartás valóságos földi gyökereit. Márpedig éppen ez a vallástörténet legfőbb, vagy legalábbis egyik legfőbb feladata. Teljes meggyőződéssel állíthatjuk, hogy ez a feladat sokkal fontosabb, mint a hiedelmek és szertartások skrupulózusan gondos leírása. Ha tucatjával írjuk is le a hiedelmeket, rítusokat, akár a legrészletesebben is, de nem tudjuk feltárni földi gyökereiket, az eredményül kapott mű tudományos szempontból a legjobb esetben is csak nyersanyag lehet egy későbbi kutató számára.

Az előző fejezetekben leírt tények, a különböző népek vallási képzetei és szertartásai nem önmagukban érdekelnek bennünket, hanem csak összefüggésükben az élet bizonyos reális tényeivel, amelyekből — torz visszatükrözéseikként — a szóban forgó képzetek és szertartások kinőttek.

A VALLÁS FÖLDI GYÖKEREINEK VULGÁRIS ÉRTELMEZÉSE

Természetesen a vallási hiedelmek földi gyökereinek felkutatása nem egyszerű dolog és nem oldható meg leegyszerűsítve: ezek a gyökerek korántsem mindig találhatók a felszínhez közel. Nem szabad azt gondolni, hogy minden egyes önmagában vett vallási képzet vagy szertartás külön-külön és közvetlenül levezethető bizonyos anyagi gyakorlatból. A dolog az esetek többségében sokkal bonyolultabb. Nem szabad figyelmen kívül

hagynunk minden ideológia — és ezen belül a vallásos ideológia — viszonylagos önállóságát. A vallási képzetek általában roppant szívósak, megmaradnak azon feltételek megváltozása esetén is, amelyek talaján megszülettek; az új körülmények hatására módosulnak, kölcsönösen hatnak egymásra, nagyon gyakran összekeverednek, egybeolvadnak, bonyolultabb, összetett képzetekké, koncepciókká alakulnak át. Ugyanez a helyzet a szertartásokkal, a kultusszal is. Ez természetesen egyáltalán nem valamiféle önálló, spontán folyamat: a társadalom fejlődésének egész menete, a konkrét történelmi feltételek határozzák meg. Mégis, e folyamat egyes láncszemei külön-külön, összefüggésükből kiragadva nagyon nehezen magyarázhatók, olykor egyáltalán nem magyarázhatók meg közvetlenül annak a társadalmi közegnek az anyagi feltételeivel, amelyben megfigyeljük őket.

Az elmondottak megvilágításához elegendő lesz két-három példa, mondjuk az elő-ázsiai eredetű vallásokból.

Honnan eredt, hogyan keletkezett a vízzel való keresztelés keresztény szertartása? Mondhatjuk természetesen, hogy a víz tisztító erejébe vetett hit — a víz mintegy lemossa a megkeresztelтről az eredendő bűnt — a víz teljesen reális tulajdonságában gyökerezik, nevezetesen abban, hogy a víz lemossa a szennyet. Ezzel a magyarázattal azonban már csak azért sem érhetjük be, mert a víz említett tulajdonságát mindenütt ismerik, mégis egyedül a keresztény vallásban öltötte a közösségbe való felvétel rítusa a vízben való megmerítés vagy a vízzel való leöntés, illetve meghintés formáját. Vagyis keresni kell a keresztelési szertartás közvetlen forrását. A kutatások kiderítették, hogy az őskeresztény közösségek ezt a szokást az elő-ázsiai mandeus szektától vették át, mint ahogy minden egyéb szertartásukat is tőlük vagy más vallásokból kölcsönözték. A mendeusoknál a víz mint tiszta princípium tisztelete minden bizonnyal Ea vízisten óbabilóniai kultuszára nyúlik vissza. A szertartás elsődleges gyökereihez tehát csak a történelmi összefüggések hosszú láncolatán át juthatunk el.

Másik példánk a körülmetélés zsidó és muzulmán szokása, amely a fentivel azonos funkciót tölt be: a vallási közösségbe való felvétel jele. Számos kísérlet történt arra, hogy e szokás keletkezését racionális megfontolásokkal — higiénikus szempontokkal stb. — magyarázzák. A körülmetélés rítus eredetét csak

akkor érthetjük meg, ha figyelembe vesszük, hogy ez a szertartás más, elmaradottabb népeknél is elterjedt. Náluk a körülmetélés, amelyet azonban nem újszülötteken, s nem is hétéves gyermekeken, hanem a felnőtt korba lépő serdülőkön hajtanak végre, nyilvánvaló és teljesen reális szerepet tölt be, bár feleslegesen kegyetlen formában: ideiglenesen lehetetlenné teszi a felnőtt kor elérése előtti időszakra szóló nemi tilalom megszegését. Azt látjuk tehát, hogy e zsidó—arab szertartás reális gyökerei is mélyen e népek múltjába nyúlnak vissza.

A harmadik példa a „szeplőtlen fogantatás" keresztény dogmája. Azt mondhatnánk, hogy ezt a dogmát az a tudatos vagy ösztönös óhaj szülte, hogy mindenkinek bebizonyítsák: a megváltó nem volt közönséges ember, nem is úgy született, mint a többi ember. Ez természetesen igaz, annál is inkább, hiszen analógiái — egyes kimagasló személyiségek természetfölötti úton történt születésére vonatkozó hiedelmek — nagyon sok, ha ugyan nem minden népnél megtalálhatók, az ókori egyiptomiaktól és rómaiaktól kezdve a kínaiakig és indiaiakig. De ezek a példák még nem magyarázzák meg, honnan származik az a hit, hogy a nő férfi közreműködése nélkül teherbe eshet. Ennek a hiedelemnek a gyökereit nem érthetjük meg, ha nem tudjuk, hogy az etnográfiai adatok tanúsága szerint a legősibb időkben, a csoportházasság korában született meg, amikor a férfi szerepét a gyermek megszületésében vagy egyáltalán nem tudták, vagy csak ködös elképzeléseik voltak róla, amelyek eleinte a totemisztikus megtestesülés formáját öltötték.

Ezekből is világosan látható, hogy valamely vallási hiedelem vagy szertartás földi gyökereinek feltárása korántsem mindig könnyű; olykor egyáltalán nem is sikerül. De akkor sem azért, mert földi gyökerek nincsenek, hanem azért, mert a történelmi múlt áthatolhatatlan homálya rejti őket. Nagyon gyakran egyszerűen a tényszerű adatok hiánya vagy elégtelen és megbízhatatlan volta gátolja, hogy valamely hiedelem, dogma vagy szertartás gyökereit és forrásait megtaláljuk. Ilyen esetekben ideig-óráig hipotézisekkel kell beérnünk (amelyeket semmiképpen sem tüntethetünk fel megalapozott igazságnak), vagy egyszerűen nyitva kell hagynunk a kérdést.

Hogy csak egy példát ragadjunk ki a sok közül: jelenlegi ismereteink alapján nem tudjuk megmagyarázni, mi az oka, hogy

a kontinentális Kelet-Ázsia népei — a kínaiak, mongolok, mandzsuk stb. — ősidők óta az eget tisztelik legfőbb istenként, míg például a japánok nem az eget, hanem a Napot. Az azonban, hogy ebben és sok más hasonló esetben nem ismerjük az okokat, egyáltalán nem azt jelenti, hogy okok nincsenek; egyszerűen arról van szó, hogy még nem rendelkezünk elegendő tényismerettel. Ilyen eset igen sok van. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy a vallástörténész előtt beláthatatlan munkaterület áll.

A VALLÁS HATÁSA A TÁRSADALMI LÉTRE

Nézzük a dolog másik oldalát: milyen hatással van a vallás az emberek életének különböző területeire, többek között az élet anyagi alapjára. A vallás hatása vitathatatlanul nagy, de mindig származékos, másodlagos jellegű. A polgári tudományban nagy számban történtek kísérletek arra, hogy a társadalmi és anyagi élet különböző jelenségeit éppen a vallás hatásával magyarázzák. Vallási-mágikus képzetekből igyekeztek levezetni a művészetet (Johannes von Kuhn), a családi és házassági normákat (Fustel de Coulange), az állam keletkezését (James George Frazer) az ősi technikát (Konrad Theodor Preiss), a ruhaviselet szokását (Friedrich Anton Keller von Hellwald), s a nyelv keletkezését (Nyikolaj Jakovlevics Marr). Ezeknek a fantasztikus elméleteknek azonban ma már úgyszólván egyáltalán nem akad védelmezőjük. Csak a temetési szokásokat magyarázzák még ma is sokan a vallási-mágikus képzetek termékeiként, de ez is aligha igazabb, mint a házassági szokások vagy az államhatalom ilyetén eredetére vonatkozó hipotézisek. De ha a mágikus és vallási hiedelmeket nem is tekinthetjük bizonyos társadalmi intézmények elsődleges okainak, azt semmiképpen sem tagadhatjuk, hogy azokra hatással vannak. Ez a vallás komoly tudományos vizsgálatának egy másik, nem kevésbé fontos feladata: annak tisztázása, hogyan hatott és hat a vallás a művészetre, a tudományra, az erkölcsre, a jogra, a társadalmi életre, a gazdaságra, a politikára stb.

Bár ezen a téren még sok kutatnivaló akad, néhány általánosítás már most is lehetséges a fentebb kifejtett tényanyag alapján.

Vegyük például a vallás hatását a művészi alkotás szférájára. Ez világosan látható a történelmi fejlődés minden fokán, a felső paleolit kori barlangfestészettől kezdve a mai egyházi tárgyú képekig. De vajon azt jelenti ez, hogy a művészet a vallás alapján született meg? Természetesen nem. A művészettörténészek dolga, hogy megvizsgálják: milyen mértékben és milyen esetekben ihlették és ihletik a művészt vallásos érzelmek vagy eszmék. Az azonban, amit kutatásaink alapján már tudunk, ellene mond annak, hogy a vallás pozitív, hasznos hatással lett volna, illetve lenne a művészetre. Inkább a fordítottja igaz: a vallásos elképzelések megkötik a művész fantáziáját, a dogmák elnyomják a művészi képzelet szabad szárnyalását. Elegendő néhány példát említenünk. A felső paleolit kori barlangokban a nagyszerű, realisztikus állatábrázolások mellett (ezekben nincs vallási-mágikus elem) a képzeletszülte lények torz, ügyetlen figurái nyilvánvalóan valamilyen vallási képzeteket, talán totemisztikus képzeteket tükröznek. Az ausztráliai őslakók ma ugyanilyen realisztikus állatábrázolások mellett primitív, minden művészi jelentőséget nélkülöző totemisztikus alakokat és jelképeket készítenek. Az egyiptomi művészetben az igazi művészi stílus csak azokban a művekben lelhető fel, amelyek nincsenek kapcsolatban a rituális-vallási kánonnal (például az írnok-szobrocska). A görög művészet olyan mértékben fejlődött és tökéletesedett, amilyen mértékben megszabadult a hagyományos vallási kötöttségtől. Ugyanezt látjuk az aurópai reneszánsz művészetben is, ahol a vallási téma korántsem csak vallási eszmék művészi megjelenítésének formája és ürügye (Raffaello, Tizian, Michelangelo stb.). Ugyanez vonatkozik az európai zenére is, amelyben a vallási téma (Bach egyházi zenéje, Mozart Requiemje stb.) tisztán emberi érzések és eszmék kifejezésének burka.

Ámde már maga az a tény, hogy a festők, építészek, zeneszerzők és költők sok évszázadon át vallási témájú, illetve rendeltetésű műveket alkottak — s az egyház emberei ezeket arra használták fel, hogy erősebb hatást gyakoroljanak a hívőkre, hogy a fenséges templomi zenével, a gyönyörű szobrokkal és képekkel, a szentek képmásaival, a gótikus, bizánci vagy egyéb stílusban épült templomok architektúrájával is vonzzák őket —

maga ez a tény is arról tanúskodik, milyen hatalmas erőt jelentett az egyházi ideológia és az azt képviselő egyházi szervezet. Igaz, az egyház egyre nehezebben és nehezebben tudja rákényszeríteni a művészetet, hogy az ő céljait szolgálja. Az utóbbi évtizedekben még a burzsoá országokban sem születtek új vallási tárgyú zenei, festészeti és költői alkotások.

A VALLÁS, AZ ERKÖLCS ÉS A JOG

Nagy feladatok állnak még a tudományos kutatás előtt a vallásnak az erkölccsel és a joggal való kapcsolatai terén is. A vallás védelmezőinek véleménye szerint minden erkölcsnek a vallás az alapja. Ezt a véleményt még néhány szabad szellemű szerző is osztja. Felmerült az ellentétes nézet is, mely szerint a vallás csak a történelmi fejlődés késői szakaszaiban került kapcsolatba az erkölccsel, kezdetben semmi köze nem volt hozzá (Plehanov). Mindkét nézet hibás. Az emberi erkölcs forrása nem a vállás, hanem az emberek mint társadalmi lények reális létfeltételei. De a vallási hiedelmeknek már az ősközösségi-nemzetségi rendben is funkciójuk volt az erkölcsi normák megszilárdítása, természetfölötti szentesítése. Gondoljunk csak a tabuk rendszerére, vagy az avatási szertartásokra, melyek során a felavatottakba oltják az ősök vagy az avatás védőszellemei, később pedig a törzsi isten tekintélyével is alátámasztott törzsi erkölcs normáit. Az osztálytársadalomban az uralkodó osztály érdekeinek megfelelő erkölcsöt és jogot ugyanígy a vallás szentesíti. Itt azonban az erkölcs és a vallás összefüggése sokkal bonyolultabb, összetettebb, s egyre bonyolultabbá válik.

Indiában, Kínában és Japánban például az „elsőbb”, függő osztályok alárendelt helyzetét mindig vallási szabályok szentesítették. Nagyrészt ez volt a helyzet az ókori keleti államokban is. Az antik rabszolga viszont nem a vallás parancsára szolgálta gazdáját, hanem a nyers erőnek engedve. Csak a kereszténység tette vallási kötelességgé, isteni elrendeléssé, hogy a rabszolga engedelmeskedjék urának. A középkorban az alázat és a vagyonosok hatalmának való engedelmesség keresztényi hirdetése nyílt erőszakkal párosult, s a felsőbb osztályok olykor nyíltan semmibe vették a vallás parancsait. Ennek az lett a következ-

ménye, hogy az elnyomott tömegek spontán tiltakozása az isteni „igazságosság" helyreállításának, a vallási tanok valóra váltásának követelésében jelentkezett. A modern tőkésállamokban „a hóhér funkciója" és „a pap funkciója" egyaránt nélkülözhetetlen a kizsákmányoló tőkés rend számára.[1]

Az elmondottak természetesen korántsem merítik ki az erkölcs és a vallás, a jog és a vallás bonyolult összefüggés-komplexumát. Ez az összefüggés nemcsak az osztályviszonyokat érinti, hanem az egyéni, családi és egyéb kapcsolatok szféráját is, ahol az erkölcsi normákat gyakran még ma is a vallási képzetek támasztják alá: „bűn", „isten rendelése", „megbüntet az isten", „megáld az isten" stb.

A VALLÁS VÉLT HASZNA

Felmerül a kérdés: hogy az emberiség, amely immár évszázadok és évezredek óta él a csalóka eszmék és értelmetlen szertartások terhe alatt, miért nem tudta megérteni, és mindmáig sem értette meg a vallás ostoba, haszontalan, káros voltát? Hogy lehetséges az, hogy az emberiség a tudomány, a pozitív ismeretek hatalmas arányú előrehaladása ellenére mind a mai napig sem szokott le a vallás ópiumáról? Vajon nem azt jelenti-e ez, hogy a vallásnak mégis volt valami pozitív, hasznos szerepe is a történelemben?

Néhány polgári kutató is így vetette fel a kérdést. Sokan — mégpedig nemcsak hívők, a vallás nyílt védelmezői, hanem többé-kevésbé szabad szellemű tudósok is — igyekeztek bebizonyítani, hogy a vallás minden tévedése ellenére is valami módon segítette és segíti az embereket a létért folytatott küzdelmükben — mint a kollektív tapasztalat szervezője, mint a társadalom erkölcsi normáinak kódexe vagy mint holmi fáklya, amely ideális célokat világít meg az emberek előtt.

Vajon tényleg ez a helyzet? Volt és van-e az embereknek valami hasznuk a vallásból?

A vallási szertartások és hiedelmek az emberek anyagi szükségleteiből sarjadnak. Ezt nagyszámú példán bizonyítottuk.

[1] Lásd *Lenin* Művei. 21. köt. Szikra 1951. 227. old.

Akár a vadász-halász, akár a mezőgazdasági kultuszok, akár a kuruzslói vagy sámáni gyógyítás, akár a közösségi, városi vagy állami védőistenek kultusza esetében, az emberek egyaránt valamilyen szükségletük kielégítését várják a vallástól. De vajon valóban kielégíti-e a vallás ezeket a szükségleteket? Nyilvánvaló, hogy nem. Csak amikor a vallási-mágikus képzetek a vadásznak, a földművesnek vagy a kézművesnek a munkában spontán módon kialakult készségeihez járulnak, ezzel keverednek, csak ez esetekben léphet fel az a hamis látszat, hogy e képzetek segítik a reális cél elérését. Valójában persze e célt az ember ügyességével, ismereteivel, erőfeszítéseivel éri el, a vallásos elemek csak eltérítik őt a helyes útról. Az erkölcs és a jog terén az embereknek gyakran úgy tűnik, hogy ha helyesen cselekszenek, az isteni rendelések szerint járnak el, a vallás előírásait teljesítik. A valóságban a vallás csak azokat a magatartásnormákat szentesíti természetfölötti hatállyal, amelyek magában a társadalmi gyakorlatban születtek meg, s amelyek nélkül az emberek együttélése nem lehetséges. Ugyanakkor nem szabad megfeledkezni arról, hogy a vallás a szükséges és hasznos erkölcsi és jogi normák mellett — és talán főleg — ésszerűtlen, igazságtalan „jogi" és „erkölcsi" normákat is törvényesített és szentesített.

Általában a vallás története bővelkedik az olyan példákban, hogy a reális szükségletekből fakadó vallási szertartások, hiedelmek és előírások valójában nemcsak hogy nem elégítik ki ezeket a szükségleteket, hanem ellenkező eredményhez vezetnek, vagy olyan eredményhez, amelynek semmi köze sincs a kitűzött célhoz.

Az ilyen példákat a végtelenségig sorolhatnánk. Nézzünk néhányat a legbeszédesebbek közül.

Az étkezési tilalmak valamely formában majdnem minden vallásban megtalálhatók. Alapjuk az az ösztönös, de célszerű törekvés, hogy szabályozzák a társadalmi fogyasztást. De milyen eredményeket hozott a vallásban ez a törekvés? Az értelmetlen totemisztikus tabukat, az állat levágására vonatkozó oktalan zsidó vallási szabályokat, a kimerítő keresztény és muzulmán böjtöket, amelyek aláássák az amúgy is kimerült, elcsigázott emberek erejét stb. Elérték-e az ésszerű célt, a fogyasztás szabályozását ezek a gyötrő korlátozások?

Egy másik példa a temetkezési és a halottkultusszal összefüggő szertartások, és az ezekhez kapcsolódó hiedelmek. Alapjuk félig ösztönös, de részben ésszerű cselekvések: elszigetelni a bomló tetemet, de ugyanakkor valamiképpen meg is őrizni azt mint drága relikviát a közelálló halott emlékére, halotti torral emlékezni meg róla stb. Amikor azonban e szokásokhoz fokozatosan babonás, vallási-mágikus képzetek járultak, a szertartások torz túlburjánzásnak indultak: szokásba jött a különböző értékek, fegyverek, állatok értelmetlen feláldozása, majd helyenként emberek — feleségek, rabszolgák, hadifoglyok — megölése is. A guineai uralkodó halotti torán például tucatjával ölték meg a rabszolgákat és egyéb embereket, hogy hírnökül küldjék őket az elhunyt uralkodóhoz a másvilágra. Az egyiptomi Óbirodalom fáraói számára a rabszolgák tízezrei építették emberfeletti munkával, évek hosszú során át a piramisokat, ezrével pusztultak el e munkában. Az oszét paraszt még napjainkban is rengeteget áldoz elhunyt rokonának torára, nehogy a halott „éhezzen".

Harmadik példánk a vallási-mágikus gyógyítás. A primitív népi orvoslás alapján fejlődött ki a kuruzslás, az ösztönös pszichoterápia alapján a sámánság. A maguk idején ezek bizonyos mértékig kielégítették az emberek alapvető szükségletét, a betegségek elleni harcot. A babonás képzetek segítségével azonban e gyakorlat talajából mérgező virágok sarjadtak: a sámánok sarlatán bűvészkedései, arcátlan zsarolásai (állatok levágása a szellemeknek stb.), a talizmánokkal, ereklyékkel, egyéb „gyógyító" kacattal való kereskedés, a tömeges csalás az úgynevezett „szent helyeken" (Kijev, Pocsajev, Lourdes és más „csodagyárak"). Nehéz volna kiszámítani, hogy hány megcsalt és kiábrándult, hány fertőzött és tönkrement ember jut e „szent helyeken" egy-egy valóban vagy ideiglenesen meggyógyult emberre.

A HIEDELMEK ÉS SZERTARTÁSOK SOKFÉLESÉGE

A vallástörténet tanulmányozásának egyik legfontosabb tanulsága az, hogy a hiedelmek és szertartások roppant sokfélék a különféle népeknél és korokban. Ezt a sokféleséget nem lehet kizárólag azzal magyarázni, hogy a vallás általános fejlődésében

különböző szakaszok váltották egymást a társadalmi fejlődés fokozatainak megfelelően. Az igaz, hogy ilyen szakaszok követték egymást, de nem ez a lényeg. A történelmi fejlődésnek körülbelül ugyanazon a fokán álló népeknél gyakran találhatunk erősen eltérő vallási képzeteket. S hangsúlyoznunk kell, mert ez a legfontosabb, hogy a vallások eltérő jellege igen sok esetben nemcsak az egyes hiedelmek tartalmára vonatkozik (ami önmagában nem is igényelne külön magyarázatot), hanem — hogy úgy mondjuk — a vallás „stílusára", szellemére is.

Amikor a vallások „stílusának" különbözőségéről beszélünk, elsősorban arról van szó, hogy az egyes vallások milyen viszonyban vannak az emberek életével általában, s az élet egyes területeivel; más szóval a vallási képzetek és normák hogyan kapcsolódnak a földi valóság viszonyaihoz.

PÉLDÁK A VALLÁSOK KÖZÖTTI KÜLÖNBSÉGEKRE

Nézzünk néhány szemléletes példát. A konfucianizmus és a buddhizmus majdnem egyidőben, s megközelítőleg hasonló társadalmi feltételek között született meg; sőt mi több, e két vallás majdnem két évezreden keresztül egymás mellett élt egy országon, egy népen belül, a kínaiaknál (bár a buddhizmus mint „világvallás" sok más országban is elterjedt). De aligha lehet elképzelni két erősebben eltérő, úgyszólván ellentétes szellemű vallást. A konfucianizmus vallásilag szentesítette a kialakult társadalmi rendet; eszményképe a nemzetségi hagyományokra támaszkodó patriarchális-feudális monarchia; az egész kultusz a hivatalnokok, a nemzetség és a család legidősebb tagjainak kezében összpontosult; a kultusz lényege a szigorúan megszabott szertartások és ceremóniák precíz végrehajtása; teljes mértékben hiányzik belőle a misztikum, a túlvilág iránti érdeklődés. Ezzel szemben a buddhizmus elvileg tagadja az egész földi életet, merő szenvedésnek és csalásnak minősíti azt; ideálja a földi élettől való teljes elvonulás, a nyugalmas nemlétbe — nirvánába — merülés; szerzetesi aszkézist követel meg mindenkitől, aki menekülni akar a kínzó valóságtól. Természetesen itt e vallások elvi oldaláról beszéltünk, nem pedig arról, hogyan igazodnak a valósághoz. Hiszen az élet kiigazítja, módosítja az ideálo-

kat, s a gyakorlatban a buddhista és a konfuciánus hivő már korántsem viselkedik ennyire különbözőképpen, már csak azért sem, mert a buddhista és a konfuciánus gyakran egyazon személy.

Kína hagyományos vallásai (a konfucianizmus, a taoizmus és buddhizmus keveréke) a maguk egészében is szembeállíthatók mondjuk India vallásaival. A kínaiaknál a kép a következő: illendően, lelkiismeretesen teljesítik a nem túlságosan terhes szertartásokat, meghatározott napokon tisztelettel adóznak az ősöknek, papírból kivágott áldozatokat mutatnak be. Az indiaiaknál az aszkézis eszménye, fanatikus önsanyargatások, misztikus kapcsolatkeresés az istennel, az egyszerű halandóknál pedig léptennyomon terhes korlátozások, tilalmak, végeérhetetlen tisztálkodások, erőn felüli áldozatok. A praktikus kínai a vallásnak csak a szükséges minimumot adja meg, a babonás indiai viszont teljesen vallás hatalmában áll.

Nagy különbségek vannak a vallások között a mindennapi élethez, ennek apró részleteihez való viszony terén. Megközelítőleg egy időben és a történelmi fejlődésnek ugyanazon a fokán alakult ki az ókori görögök és a zsidók vallása. Az antik görög vallás azonban, amennyire tudjuk, szinte egyáltalán nem törődött a mindennapi élet részleteivel, azzal, hogy az ember mit és hogyan eszik vagy iszik, milyen ruhát hord, mikor és mit tesz. A zsidó vallás viszont benyomult a konyhába, a hálószobába, a legszigorúbb módon szabályozza a táplálék összetételét és elkészítési módját, a ruházkodás minden részletét, nagyszámú aprólékos dolgot ír elő, vagy tilt az ember egyéni viselkedésében.

Ugyanilyen különbségeket mutat a vallásoknak a halálhoz és a halottakhoz való viszonya is. S az eltéréseket megint csaknem mindig magyarázhatjuk a történelmi szakaszok különbözőségével. Az óegyiptomi vallásban valósággal megdöbbentő a temetkezési kultusz túlfejlettsége, túlburjánzása. Az emberek még életükben gondoskodtak arról, hogyan fogják őket majdan eltemetni. Megrendelték sírjukat stb. Különös gondot fordítottak a test megőrzésére (mumifikálás), hatalmas sírtemplomokat építettek, ezek nagy vagyonokkal rendelkeztek; a fáraókat hatalmas piramisokba temették — mindez azt a benyomást kelti, hogy a hivő egyiptomi többet gondolt túlvilági, mint földi életere. Másfelől itt van az iráni vallás, amely a halottakat tisz-

tátlannak tekintette, még a köztiszteletben álló emberek holttestét is szinte a szemétre vetette, ragadozó madarak táplálékául dobta, a holtak birodalmát a gonosz szellem — Angra-Mainju birodalmának tartotta.

Más-más a különféle vallások viszonya az emberi személyiségekhez is. A változás alapvető tényezői természetesen itt a történelmi fejlődés általános menetével kapcsolatosak, az ősközösségi-nemzetségi viszonyok felbomlásával — majd később a kapitalizmusra való átmenettel. Ezért a vallásban a „kollektív" és az „individuális" viszonya fokozatosan az utóbbi javára tolódik el. Ez a folyamat eléggé korán megkezdődött (személyi totemizmus, egyéni védőszellemek kultusza), s végigvonul napjainkig a vallás egész történetén; ezért nem is lehet kizárólag az egyes történelmi szakaszokra visszavezetni. Még a fordított fejlődésre is találhatunk példát. A korai buddhizmus például külön szólott minden egyes embernek; a közösségbe való felvétel szigorúan egyenként történt, és az ortodox buddhista tanítás szerint az ember a nirvána eléréséhez vezető úton csakis a maga erejére számíthat. Később a buddhizmusban az egyén a háttérbe szorult, az egyházi szervezet, a hierarchia, a rituálé került előtérbe.

Más vallásokban a kollektív és individuális viszonya erősen eltérő. Az ókori keleti és antik kultuszokban határozottan az első dominált. A görögöknél azonban a kultusz uralkodó poliszformája mellett az i. e. VI—V. században megszületett az orphikusok individualisztikus szektája, megszülettek az eleusziszi és egyéb misztériumok, amelyek különleges vallási üdvöt ígértek a beavatottaknak, s csakis nekik. A zsidó vallás mindvégig megőrizte szigorúan közösségi jellegét a hit és a kultusz terén, de a haszidizmus éles fordulatot tett az individuális princípium felé. Kína és Japán vallásai nem ismernek semmiféle individuális tényezőt, az embertől csak a megállapított szertartások szigorú betartását követelik meg. A hinduizmusban a két princípium egyensúlyban van: a mindenkire kötelező rítusok — és az aszkéták kimerítő önsanyargatásai (Max Weber kifejezésével: „a vallásos virtuozitás"). A katolicizmus a szigorú kollektív princípium erődje volt és az ma is: a katolikus hit szerint az ember üdvözülésének záloga a feltétlen engedelmesség az egyháznak, amely viszont megbocsátja valamennyi bűnét. A katolicizmustól azonban e téren különváltak a középkori misztikus áramlatok,

majd később különösen a kálvinizmus, a puritanizmus és a többi protestáns felekezet, amelyek a közösségről megint az egyes emberre helyezték át a súlypontot. A muzulmán vallásban, melyet szigorú rituálé és közösségi fegyelem jellemez, az individualitás képviselője a szufiták szektája, amely az embernek az istennel való egyéni kapcsolatát állította középpontba.

A vallási hiedelmek és szertartások végtelen sokféleségének ténye önmagában egyáltalán nem meglepő, hiszen tudjuk, mennyire változatosak a fejlődés konkrét történelmi feltételei az egyes népeknél és korszakokban. S a vallást meghatározó tényezők közé nemcsak a szoros értelemben vett anyagi létfeltételek tartoznak, hanem a politikai formák, a kulturális sajátosságok, a külső hatások stb. is. Tüzetesen és sokoldalúan kell tanulmányozni minden egyes országban, minden egyes korban a sajátos feltételeket ahhoz, hogy megmagyarázhassuk például India, Kína, Egyiptom, Irán, Görögország és Róma vallásai, a kelták és a szlávok vallásai közötti különbségek okait.

Természetesen, midőn a vallási hiedelmek és szertartások végtelen sokféleségéről, a legkülönfélébb típusú vallásokról beszélünk, egyetlen pillanatra sem szabad elfelejtenünk, hogy a vallás minden eltérés ellenére lényegét tekintve mindenütt és mindig a reális világ torz visszatükröződése, az ember erőtlenségének kifejezője környezetével szemben. Ez a gyengeség azonban különböző formákban mutatkozik meg. A való világ végtelenül változatos, s a vallásban is e változatosságában, sokféleségében — noha mindig torzultak — tükröződik vissza.

KÜLÖNBSÉGEK A VALLÁS HATÁSÁNAK ERŐSSÉGE TERÉN

A vallás, mint láttuk, nagy szerepet játszott és játszik az emberiség történetében. De egyforma volt-e ez a szerepe mindig és mindenütt? Nem. Még a múltban is sok példát láttunk arra, hogy az egyik nép életében a vallás jelentősebb helyet foglalt el, mint a másikéban. A múltban, az antagonisztikus osztályviszonyok közepette is lehettek olyan esetek, amikor az emberek csak igen szerény helyet juttattak életükben a vallásnak, bár nem is gondoltak arra, hogy elvessék. Az ókori római a maga

józan gyakorlati eszével pontosan annyit adott az isteneknek, amennyi véleménye szerint — megillette őket, egy hajszálnyival sem többet, sőt olykor még be is csapta isteneit, fenntartva természetesen teljes megbecsülését irányukban.

A SZABADGONDOLKODÁS A VALLÁS ELLEN

De mondhatjuk-e azt — és számunkra ez a legfontosabb kérdés —, hogy a vallás szerepe fokozatosan gyengül az emberi történelem során? Igen, mondhatjuk, bár ez a gyengülés nem szakadatlan és egyenletes folyamat: zegzugos vonalban vagy ugrásokkal halad előre, új meg új visszaesésekkel, bizonyos történelmi korokban a vallás felélénkülésével, a megélénkülést azonban megannyiszor újabb, még mélyebb hanyatlás követi. A vallás szerepének gyengülése elszakíthatatlanul összefügg a szabadgondolkodás megszületésével és erősödésével. Ebben az értelemben az emberiség szellemi fejlődésének egész történetét a vallás és a szabadgondolkodás szakadatlan harcának tekinthetjük.

A szabadgondolkodás csíráit már jó néhány olyan népnél is láttuk, amelyek még nem lépték át az osztálytársadalom küszöbét: Polinéziában, Afrikában, a Kolumbus előtti Amerikában és másutt. Megfigyelhetők a szabadgondolkodás szikrái az ókori Egyiptomban és Mezopotámiában is. Az ókori Indiában és Kínában a materialista világnézet összefüggő rendszerekké kristályosodott, amelyekben nem maradt hely az isteneknek és a szellemeknek. Az antik Görögországban és Rómában alakultak ki az európai szabadgondolkodás és ateizmus alapjai. Meg kell jegyeznünk, hogy ezekben az országokban még nem folyt a szó tulajdonképpeni értelmében vett és rendszeres harc a vallás és a szabadgondolkodás között, a kettő többé-kevésbé békésen megfért egymással, noha elszórtan már sor került az ateisták üldözésére: például Görögországban, Anaxagorasz száműzetése és könyveinek elégetése; Szókratész halálra ítélése. Az uralkodó osztályok még homályosan, de jó ösztönnel megérezték, hogy a vallás bírálata az első lépés az uralkodó társadalmi rend bírálata felé.

A vallás igazi, kegyetlen harca a szabadgondolkodás ellen

Európában a középkor végén kezdődött meg a születőfélben levő antifeudális küzdelem reakciójaképpen. Az egyház, különösen a katolikus egyház, a feudális rend szentesítője, és annak elidegeníthetetlen része, hatalma csúcspontján állott, s nem tűrte meg maga mellett a szabadgondolkodásnak és a bírálatnak még a szándékát sem. A születőben levő tőkés termelési viszonyok viszont teret követeltek a tudományos kutatás és a tapasztalati ismeretek számára, ezzel előkészítették a talajt a szabadgondolkodás fejlődéséhez, bár akkor (a XVIII. század előtt) még csak igen kevesen, csak a legbátrabb gondolkodók — és ezek is jobbára leplezett formában — merték kinyilvánítani az emberi értelem jogát a világnézeti kérdések önálló megoldására (Bacon, Hobbes, Spinoza stb.). A polgári szabadgondolkodás és ateizmus általános ütközete a klerikalizmussal és a teológiával a XVIII. században kezdődött meg Franciaországban, a francia polgári forradalom előjátékaként. Hosszú harcok után, különösen a természettudomány XVIII—XIX. századi páratlan sikerei nyomán a vallásos világnézet némi meghátrálásra kényszerült. A burzsoá ateizmus a XIX. században további csapásokat mért az egyházi obskurantizmusra. A XIX. század közepén pedig megjelent a színen minden vallás legfőbb, halálos ellensége — a proletár szocialista ateizmus.

Elmondhatjuk, hogy — legalábbis Európában — éppen a XIX. század második felétől kezdődött meg a szabadgondolkodás döntő támadása és a vallás tekintélyének folyamatos hanyatlása, melyet nem tudtak és tudnak feltartóztatni a vallás pozícióinak megtartását célzó, napjainkban is folytatódó kétségbeesett kísérletek sem.

A vallás tekintélyének hanyatlása, a vallástól és az egyháztól való fokozatos eltávolodás, természetesen nem pusztán a szabadgondolkodás erősödésének következménye, nem pusztán az emberek fejében zajló folyamat. Szélesebb körű jelenség ez, amely gazdasági és politikai térre is kiterjed. Gyengül az egyház gazdasági hatalma (természetesen nem mindenütt és nem egyenlő mértékben), hanyatlik politikai súlya. Különösen szembetűnő ez a szocialista országokban, ahol az egyház egy csapásra és visszavonhatatlanul elvesztette korábbi gazdasági és politikai befolyásának utolsó maradványait is. A tőkésországokban az egyház befolyását egyelőre még megőrizte, de a legtöbb ország-

ban fokról fokra gyengül. Ez szükségképpen a vallási ideológia tekintélyének további hanyatlását eredményezi a néptömegek tudatában.

Hogy meggyőződjünk arról, hogy a vallás tekintélye még a polgári országokban is milyen feltartóztathatatlanul és szüntelenül hanyatlik, nem is kell a polgári vagy marxista vallásellenes művekhez fordulnunk. Elegendő egyetlen teljesen objektív tanúbizonyság. Köztudomású, hogy Európa tőkésországai közül a legkonzervatívabb Anglia. Legkonzervatívabb társadalmi osztálya a burzsoá arisztokrácia (vagy — amennyiben e két osztály elhatárolható egymástól — az arisztokrácia és a burzsoázia). E társadalmi réteg — és a többi társadalmi csoport — életének, világnézetének tükre az angol klasszikus irodalom. S ha a XIX. század angol életét a maga teljes gazdagságában bemutató műveket (Dickens regényei, a korban és szellenben hozzá közelálló írók művei) összevetjük a századforduló életének képével az egyik legnagyobb modern angol író Galsworthy műveiben (különösen a „Forsyte Saga"-ban), feltétlenül fel kell figyelnünk egy jellemző különbségre. Dickens hősei — akár a polgársághoz, akár a néphez tartoznak — valamennyien mélyen vallásos emberek; örömükben is, bánatukban is az istenhez fordulnak: neki adnak hálát, tőle várnak segítséget szorult helyzetükben; Dickens tiszta szívű és nemes lelkű hőseinek cselekedeteit a vallásérkölcs vezérli. Galsworthy hőseinek többsége viszont — még a legkonzervatívabb burzsoá körök képviselőit is beleértve — soha, sem örömében, sem bánatában nem gondol istenre, sem a vallás parancsaira. Tetteiket — a legnagylelkűbb, legerényesebb emberektől kezdve a legutolsó gazemberekig — a legkülönbözőbb motívumok vezérlik, kivéve a vallásérkölcsöt. Ha olykor említik is az egyházat vagy a keresztény vallást, mindig ironikusan vagy tréfásan. Még az egyházi emberek, papok, püspökök is közönyösen ismerik be, hogy nem hisznek, s tetteikben az általános emberi, nem pedig a keresztény etika vezérli őket.

Hangsúlyozzuk, hogy itt az egyéni és társadalmi erkölcsről, tehát éppen arról a területről van szó, ahol az egyház pozíciói mindig a legerősebbek voltak, nem pedig a világ megismerésének szférájáról; ezen a téren az egyház már jóval korábban feladta állásait a tudományos világnézettel szemben.

Magától értetődik, hogy mindez nem véletlen. Hasonló megfigyeléseket tehetünk a francia, a német és az amerikai irodalomban is. Ennek az eléggé objektív tanúbizonyságnak az alapján elmondhatjuk, hogy a vallás tekintélye, bármit mondanak is napjainkban képviselői és védelmezői, a modern társadalom legszélesebb köreiben, legalábbis Európában és Amerikában feltartóztathatatlanul hanyatlik, még az erkölcsi normák terén is.

Nem is kell szólnunk a szocialista országokról, ahol a nép nagy tömegei már eltávolodtak, s egyre inkább és egyre többen eltávolodnak a vallástól. Ez a folyamat természetes következménye a politikai aktivitás és öntudat általános erősödésének, az anyagi jólét és a kulturális színvonal emelkedésének. A szocialista országok példája még szemléletesebben mutatja, hogy a vallás jövendő sorsa már eldőlt, bárhogy igyekezzenek is új erővel eltölteni az egyházak képviselői és védelmezői.

Tokarjev: Vallás és történelem.
Kossuth Könyvkiadó 1966. 527—546. old.

SZIGETI JÓZSEF

A MAGYAR SZELLEMTÖRTÉNET BÍRÁLATÁHOZ

5. A FAJMÍTOSZ, KULTÚRKÖRÖK, STÍLUSKATEGÓRIÁK

A szellemtörténeti felfogás a maga szélsőséges spiritualizmusában első tekintetre egyáltalán nem kedvez annak, hogy a történelmet a faj kategóriája segítségével szintetizálják. E biológiai kategória történelmi elméletté duzzasztása ugyanis a fajelmélet tudományellenes mítoszaiban álmaterialisztikus jellegű, tehát ellentétben áll a szellemtörténet határozott és átfogó spiritualizmusával. S látni fogjuk, hogy a szellemtörténetben Magyarországon a fajmítosz különös színezetet ölt, nem nő át oly határozottan a fajbiológiai felfogásban, mint a német fejlődésben.

A polgári világnézeten — ha csupán legáltalánosabb, a fejlő-

dés különböző fokain más-más arányokban és összetételekben, más-más történelmi tartalmakon reprodukálódó belső összefüggéseit, felépítését nézzük — végigvonul az a sajátos vonás, hogy vagy materializmusát párosítja a társadalmi-történeti jelenségeknél idealizmussal, vagy idealizmusát tölti fel egyik vagy másik vonatkozásban naturalista elemekkel. Az első eset áll fenn a mechanikus materializmusnál, amelynek társadalom- és történelemfelfogása kezdettől fogva idealista. A társadalmi jelenségek értelmezésének materializmusára törekvő antropológiai elve szükségképpen az idealizmushoz vezeti, minthogy antropológiája az örök, lényegében változatlannak tételezett emberi természet idealista képzetén nyugszik. A második eset áll fenn az idealizmus vonalán, amely a természettudományos materializmus egyes elemeit önmagába olvasztja, vagy úgy, ahogyan a szubjektív idealizmus teszi, hogy a természettudomány által megállapított összefüggések pusztán a megismerő tudat tételezései, fogalmi konstrukciói, de mint ilyenek érvényesek, vagy úgy, hogy magát az egyénen túli tudatként felfogott szellemet viszi bele a természetbe s teszi meg ennek demiurgoszává, mint az objektív idealizmus. A polgári mechanikus materializmus antropológiai elve megvan az idealizmusban is. Csak a szubjektív idealizmus vonalán transzcendentális tudattá vékonyítva, amely azonban rendszerint közvetlenül megköveteli az antropológiai megalapozást, mint ahogyan már Kant tett ilyen irányú kísérletet. Megvan az objektív idealizmus vonalán is, mint olyan objektív abszolút szellem, amely végső soron a maga mintáját, minden történelmiesítés ellenére, az egyed tudatában találja meg, az egyes ember módjára tűzve ki céljait, válogatva meg eszközeit. Az elvont emberi természetnek ezek a különböző misztifikációi nőhetnek most már át a fajelmélet felé vivő biologizmusba. Csak az emberi természetet kell megosztani, alacsonyabb és magasabb rendű fajokra, mint ahogyan ezt a fajelmélet tette. Ez a „csak" azonban nem belülről, a felfogás immanens logikájából jön, hanem kívülről, azokból a reakciós társadalmi tartalmakból, amelyeknek szolgálatában ezt a „módosítást" bevezették. Mert bármennyire is megvan az elvont emberi természet ösztövér képzetében az átcsapás lehetősége, ebben az átcsapásban logikailag semmi szükségszerűség sincs

mindaddig, amíg az egész elképzelést hasonló társadalmi szükségletek hozzák létre és tartják fenn.[1]

A fajelmélet nem is a szellemtörténetből fejlődött ki, hanem ettől jórészt függetlenül, más alapokon. A XIX. századi természettudományos világkép egyre vulgárisabbá (ami azt jelenti, hogy egyre idealistábbá) váló mechanikus materializmusát, „monizmusát" kapcsolták össze a feudális fajelmélet nézeteivel, a darwini „létért való küzdelmet" átváltoztatva — mint Engels

[1] Amikor a polgári filozófia évszázadokon keresztül végigvonuló strukturális vonásainak bizonyos közösségét emeljük ki, amely közösség a kapitalista társadalom mozgástörvényeinek legáltalánosabb szerkezeti egységében leli magyarázatát, óvnunk kell attól a vulgarizálástól, hogy a filozófia egyes fejlődési szakaszait ebből a szükségképpen egyoldalú, éppen a különös vonásoktól eltekintő absztrakcióból próbálják megérteni. A történelmi fejlődés minden egyes szakaszán általános és különös bonyolult dialektikája érvényesült, és még formálisan azonos filozófiák is a különös tartalmuk révén szögesen ellentétesekké válhatnak egymással. Hegelnél például a faj már abban a kétértelműségben szerepel, amely később a biológiai fajelméletekben fontos szerepet játszik, természeti szellemnek (Naturgeist) nevezi. Ennek a koncepciónak azonban az égvilágon semmi köze sincs semmiféle fajelmélethez, s a marxista filozófia dogmatikusai hiába próbáltak ebbe német típusú rasszizmust belemagyarázni. Mert Hegelnél éppen a fajelméletnek az a lényege hiányzik, illetve azzal szemben foglal állást, amely az emberi nem antropológiai egységét magasabb, vagy alacsonyabb rendű fajtákra bontja szét. Hegel, az emberiség mono-, illetve poligenézisével kapcsolatban ezt írja saját kora fajelméleteivel szemben: „Ennek a kérdésnek azért tulajdonítottak ilyen fontosságot, mert úgy hitték, hogy a több pártól való leszármazás feltevésével megmagyarázhatják az egyik emberfaj szellemi fölényét a másik felett, sőt bizonyítani remélték, hogy az emberek szellemi képességeik tekintetében annyira különbözők, hogy bármelyiken éppúgy szabad uralkodni, mint az állatokon. A leszármazásból azonban nem meríthető alap az emberek szabadságra vagy uralomra való jogosultsága, vagy jogosulatlansága számára. Az ember magánvalósága szerint ésszerű; ebben van minden ember egyenlő jogának lehetősége — a joggal rendelkező és jogfosztott emberfajták merev megkülönböztetésének semmissége." (*Hegel* Művei. III. köt. Jubileumi kiadás.) Hegel a Goethe—Schiller-korszak humanizmusa szellemében foglalt állást és ezen mit sem változtat az — amit szintén a rasszizmussal való érintkezése mellett szoktak felhozni —, hogy a keleti népekről mint „geschichtslose Völker"-ről (történelem nélküli népekről) beszél. A kelet: fejlődés eme történelmietlen jellegén először is relatív történelmi vonást értett, másodszor is emögött a Marx által kimutatott reális problémát, helyesebben ennek szellemi vetületét feszegette, azt, amit Marx később az ázsiai termelési mód fogalmában összegezett.

írta — merő frázissá, s a frázis mivoltában alkalmazva a természetes kiválasztódás elvével együtt a társadalmi fejlődésre.[2] A társadalom fejlődésének törvénye ily módon biológiai törvénnyé válik, a létért folyó küzdelemmé különböző fajták között, egy-egy népcsoporton belül vagy különböző népcsoportok között. Itt tehát elismerik a történelem fejlődéstörvényeit, de ez az elismerés rosszabb, mint az el nem ismerés, mert egy különös természeti, biológiai mozgástörvényt visznek át a már ismert módon a társadalomra, a társadalom tényleges mozgástörvényeinek arculcsapásával.

A fajelmélet alacsonyabb és magasabb rendű fajokra bontja szét a homo sapiens antropológiailag is meglevő egységét. A nem egysége a közös állati elődöktől való származás alapján az emberré válás folyamatában jön létre, minthogy e folyamat alapja mindenütt ugyanaz, az ember munkaeszközöket létrehozó és munkaeszközökkel folytatott tevékenysége. A tudományos antropológia az egyenlőtlenséget hirdető, s az emberi nem egységét ily módon megtagadó fajelmélettel szemben az emberi nem egységéből és fajainak egyenlőségéből indul ki. Az egység főbb megnyilvánulási formái: a fejlett, barázdált agyvelő, a kéz és a lábfej felépítése, az egyenes járással kapcsolatos ágyéki görbület; az állati elődök bizonyos jellegzetes tulajdonságainak, teszem a védőszőrzetnek hiánya stb. Ezek összehasonlíthatatlanul fontosabb antropológiai jegyek, mint azok a másodlagos tulajdonságok, forma és színsajátosságok, koponyaforma, bőr, szem, haj színe stb., amelyek alapján az emberi fajokat osztályozzák. A tudományos antropológia minden ilyen alárendeltségi viszonyt az egyazon nem különböző fajai között tudománytalan, sőt tudományellenes feltevésként utasít el. Emellett maga sincs abban a helyzetben, hogy akár saját empirikus osztályozási problémáit teljesen megoldottnak tekintse. A nagy fajok, európai, negroid, mongoloid alaptípusok jól definiáltságának ára a merőben triviális osztályozás, amelyet már a hétköznapi megfigyelés is elvégez. Amint a hétköznapi megfigyelésben is megmutatkozó árnyalatokból és átmenetekről, a nagy fajok al-

[2] Lásd *Marx—Engels* Válogatott levelek. Szikra 1950. 359. old. Ugyanezt a gondolatot fejti ki Marx Kugelmannhoz 1870. június 27-én írt levelében. Lásd ugyanott, 280. old.

osztályainak megállapításáról van szó, a fekete, sárga, fehér bőrszín egymásba átmenő árnyalataiban érzékletesen mutatkozó különbségekről, az osztályozás fölöttébb labilissá válik. Nehéz volna biztos alapnak tekinteni a fajok rendszerének vagy pláne a faji felsőbbrendűségnek genetikai vizsgálatát. Ezt szemléletesen fejezi ki az a tény, hogy az ember 48 kromoszómája 20—40 000 génpárt tartalmaz, s az európai és negroid fajokat legfeljebb egy tucat sajátos génpár különbözteti csak meg egymástól; ezzel szemben egyazon faj különböző egyedei között több mint ezer sajátos génpár mutatható ki, tehát az örökölhető jegyek variabilitása az egyes fajokon belül sokkal nagyobb, mint a különböző fajok között.[3]

A faji jellegzetességek annál jobban kifejlődnek, minél elszigeteltebben és tartósabban él egy-egy népesség egymástól elütő természeti feltételek között; ez egyazon tulajdonságok halmozódását és megerősödését mozdítja elő. A másodlagos antropológiai jegyek, a faji jegyek a természeti feltételek, ráhatások, természeti kiválasztódás eredményei, ám ezeket a természeti hatásokat is a termelési mód közvetíti. Közvetlen természeti hatás és kiválasztódás eredménye az európai faj fehérsége (depigmentációja), mert természeti életfeltételei között csak korlátolt mennyiségű, magas frekvenciájú, ibolyántúli sugárzást kap; a negroid fekete pigmentációja a sugárintenzitás által okozható károkat hivatott megakadályozni; a mongoloidoknál a sárga bőrszín közömbösebb a sugárzással szemben. Mindez a homo sapiens geográfiai klimatikus feltételekre adott természeti válaszreakciója, mint ahogyan a külső és belső természeti feltételek a másodlagos antropológiai vonások létrejöttének döntő tényezői. De ezeket a természeti feltételeket mégis a termelési mód, közelebbről az életmód közvetíti, a termelési eszközök fejlettségi foka, amely egyáltalán lehetővé teszi az ember számára, hogy rendkívül elütő, egymással ellentétes földrajzi feltételek között — a magasabb rendű állatfajták mozgási terén messze túl — biztosítsa fennmaradását. Már a bőr különböző színeződése is következmény csupán. A védőszőrzet elvesztése ugyanis a munka következtében kialakult életfeltételek eredménye. Táplálkozási mód és testalkat között nyilván van összefüggés.

[3] Psychologie. Fischer-Lexikon. 1960. 21. old.

De hogy mi a táplálék és milyen mennyiségben áll rendelkezésre, az már a termelési mód függvénye, következésképpen nem a természet egy darabja, a környezet hat csupán a természet egy másik darabjára, az emberre. A társadalmi munka közvetítésével alakul ki ez a kölcsönhatás. Tehát még ebben a szférában is, amelyben a természeti tényezők uralkodnak, az ember társadalmi jellegének alapja: a szerszámmal végzett munka hozza létre az új természeti kölcsönhatásokat és összefüggéseket.

Mivel az örökletes szomatikus jegyek nemcsak hogy elégtelenek a faji felsőbbrendűség elméleti megalapozására, hanem ellent is mondanak annak, azért a fajelmélet a biológiai jegyekről a pszichikai, szellemi alkatra tér át, meghirdeti a biológiai és pszichikai vonások állandó jellegű korrelációját, s a pszichikai tulajdonságoknál már szabad kezet nyer a felsőbbrendűség „igazolására". Az emberi pszichikumnak megvannak a maga természeti alapjai, de az emberben, mint szerszámkészítő állatban, éppen a célkitűző munkatevékenység messzemenően átalakítja a természetileg adott pszichés alkatot, az ösztönvilágot, s olyan pszichikumot hoznak létre, amely társadalmi jellegű, a termelési mód általános fejlettségének és ezen belül a kultúra fejlettségének függvénye. Ha az Egyesült Államok hadseregében végzett pszichológiai tesztek (próbák) eredményeiből az derül ki, hogy a négerek átlagukban alacsonyabb intelligenciateljesítményt nyújtanak, mint a fehérek, ez kizárólag elnyomott, alárendelt társadalmi és kulturális helyzetükből magyarázható s nem fajpszichológiai tulajdonságokból. Ezt már ugyanezen próbák részeredményei is bizonyítják. Így egyáltalán nem meglepő, hogy az északi államok jobban szituált négereinek IQ-ja[4] magasabb, mint a rosszabb helyzetben levő délieké, vagy hogy egyes északi néger csoportok IQ-ja magasabb, mint a megfelelő déli fehéreké. Azonos kulturális feltételeket véve alapul, semmi különbséget nem találni az intelligencia terén fehérek és feketék között.

A földrajzi fajták elszigeteltsége csak a termelési és forgalmi eszközök alacsony szintjén maradhat tartós, vagy kivételes esetben a civilizáció perifériáján elhelyezkedő népeknél. Minthogy

[4] Intelligence Quotient — a szellemi érettség és az életkorral mért biológiai érettség számszerűleg értékelt viszonya a pszichológiában.

a termelési mód fejlődése egyre sűrűbbé és kiterjedtebbé teszi a legkülönbözőbb embercsoportok érintkezését, azért a faji jelleg fokozatosan kiegyenlítődik, a különböző, egymással állandóan keveredő és kereszteződő fajták, amelyek ellentétben az állatvilág fajaival korlátozatlanul termékenyek, egyre jobban elmossák az eredendő faji különbségeket.

Napjaink tudományos-technikai forradalma s még inkább a létrejövő egységes szocialista, majd kommunista világrendszer közvetlenül is megteremti a homo sapiens egységét, az ember pusztán mint az egységes emberi nem tagja létezik majd, fajokra vagy mégoly kevert fajtákra való megoszlás nélkül.[5]

A faji keveredés ténye különösen éles fénnyel világítja meg a fajelméletnek azt a cinikus, tudatosan reakciós politikai érdekeket szolgáló mítoszát, amely a fajt és népet, illetve nemzetet azonosítja egymással. Hiszen a faji keveredés, a társadalom fejlődése már a különböző népek és népcsoportok kialakulása idején olyan új, nem faji jellegű, etnikai egységeket hozott létre, amelyeket antropológiai szempontból legfeljebb az ezeket alkotó fajok előfordulásának gyakorisága jellemezhet. De ez merőben elégtelen körülírás, mert maguk az etnikai csoportok történelmi képződmények, a közös nyelv és kultúra határozzák meg. Nem kevésbé hamis nép és faj azonosításánál a nyelvek és fajok azonosítása, amelyet az a tény tesz illuzórikussá, hogy ugyanaz a nyelv különböző fajtákat szolgál, mint ahogyan az amerikai négerek többsége ma angolul, kisebbsége franciául beszél. Ha mármost az etnikai egységek nem azonosíthatók a fajjal, még kevesebb jelentősége van az antropológiai gyakorisági indexnek a modern nemzetek esetében, amelyek a polgári fejlődés termékei, s nemzeti sajátosságaikban a korábbi etnikai egységekre jellemző vonások puszta nyersanyaggá válnak, anynyira új, társadalmi jellegű képződmények. Az etnikum változása és alakulása természetesen folytatódik a burzsoá nemzet kereteiben is a sokoldalú gazdasági kapcsolatok, a világpiac kialakulása után erőteljesebben, mint valaha. A különböző népek kapitalizmus teremtette koncentrációja a nemzeti keretekben, s a nemzetek kapcsolatainak sokoldalúvá válása végeredményben azonban csak előjátéka egy újabb, magasabb síkú koncent-

[5] Lásd *Nyeszturh:* Az ember származása. Gondolat Kiadó 1960. 381. old.

rációnak, amely a kommunista világrendszer alapján következik be, s népek és nemzetek teljes egybeolvadására vezet a fejlett kommunista társadalomban.

Bár a biológiai fajmítosz külön, a szellemtörténettől független ágon jött létre, kezdettől fogva van bizonyos konvergencia a kettő között, amelyet elégséges ezúttal a szellemtörténet oldaláról megnéznünk. A történeti fejlődés szellemtörténeti organikus felfogása, amely minden forradalmi átalakulást a természetes fejlődés folytonosságának mechanikus megszakításaként kezel, már önmagában is módot ad arra, hogy az organizmusban rejlő analógiát tovább vigyék a kiterjedt biológiai analogizálás irányába. Még fontosabb az imperialista szellemtörténet rankei vonása, mert ha a szellemtörténet a történelmi törvényszerűségek minden tagadása ellenére egyetlen törvényt mégiscsak ismer és természeti törvényként fogad el, a külpolitika primátusát a belpolitika felett (amiből az következik, hogy a történelem népek és nemzetek egymás elleni harca), akkor könnyű ennek a harcnak biológiai-antropológiai színekre való átfestése, ami már fajelmélet a javából. Továbbá, az osztályharc tagadásának legkényelmesebb eszköze, a biológiailag megalapozott faji egység meghirdetése, amelyben úr és paraszt, tőkés és munkás egyaránt találkozik. Ez esetben csak arra kell vigyázni, hogy ebben az egységben megőrizzék azt a lényeges különbséget is, hogy a vezető és uralkodó rétegeket nagyobb biológiai alkalmasságuk hivatottá teszi az uralkodásra (tisztább fajiságuk, az eredeti faji tulajdonságok hatványozott megjelenése; vagy ellenkezőleg: más uralkodó fajtákkal való állandó és kizárólagos vérségi kapcsolata). Végül: ha az emberiség történetében nincs haladás, akkor legalábbis közeli az a gondolat, hogy van viszont faji romlás, degeneráció, amelyet meg kell akadályozni, vissza kell fordítani egy mesterségesen kialakított faji eugenika segítségével.

Hogy ezek a hasonlóságok mennyire válnak azonossággá, azt természetesen nem a logika, hanem az utalkodó osztályok történelmi helyzete, ideológiai szükségletei döntik el. A szellemtörténet megőrizhető minden egyes ponton a maga spiritualista tisztaságában, de ha az osztályszükségletek úgy kívánják, e hasonlóságokból következőleg módot ad a fajelméletbe való átcsapásra is. Németországban a fasizmus uralomra jutása után ez az azonosulás lényegében megtörtént, egyeseknél „a nemzetiszo-

cialista világnézet" teljes és közvetlen átvételével, másoknál finomabb formákban. Magyarországon sok tekintetben más a helyzet, szellemtörténészeink nem használhatták teljesen következetes, kifejlett formájában a biológiai fajelméletet, ami azonban nem jelenti, hogy társadalmilag kevésbé veszélyes, kevésbé demagóg lett volna mindaz, amit ebben a vonatkozásban írtak. Ellenkezőleg: a konkrét magyar viszonyok között a náluk tapasztalható felemásság, két- és sokértelműség, színejátszás csak növelte reakciós hatásukat.

Szekfü az 1924-ben megjelent „Történetpolitikai tanulmányok" két írásában: „A faji kérdés és a magyarság"-ban s a „Fajbiológiai vagy történeti egység"-ben határozottan és világosan körvonalazta a magyar szellemtörténet uralkodóvá vált fajfelfogását. Éles és sok mindenben találó bírálatát adja annak a fajelméletnek, amelyet az 1920-as évek fajvédői, Méhely Lajos és követői „A cél" című folyóiratban meghirdettek: még az ennél primitívebb turanizmusra sem sajnál szót vesztegetni. S amikor az 1930-as évek elején a hatalomra jutott hitlerizmus és magyar ügynökei ismét felelevenítik a vitát; az egész fajelméletet, összes mítoszait mint a „kis-magyar út" a tudatlanság, délibábok, nemzetrontó ábrándok legtipikusabb termékét ítéli el.

Az 1924-es bírálat kiindulópontja az a helyes elv, hogy éppen a tudományos biológia és antropológia lehetetlenné teszi nemzet és faj azonosítását. „Természettudományi értelemben kimondhatjuk, hogy magyar, német, olasz, tót, oláh stb. fajok *nincsenek* és nem is voltak; faji szempontból csak négy-öt faj volt Európában és az egyes nemzetek ezekből vannak összegyúrva."[6] Látja azt is, hogy a fajok közötti biológiai értékkülönbség meghirdetése összefügg a soviniszta, sőt imperialista tendenciákkal és ironikusan beszél a germán mesterek magyar tanítványairól, akik ugyanazon elvekkel és gondolatmenettel a magyar faj felsőbbrendűségét próbálják bizonyítani: „Szellemtörténetileg, az ideák vándorlása szempontjából is figyelemre méltó, miként olvassák ki embereink a szőkék magasabbrendűsége tanából, a sárgásbarnák vagy feketék felsőbb rendeltetését. Elfogadják mesterüktől, hogy a fajok egymástól kezdettől fogva, természettudományi értelemben különböznek; elfogad-

[6] *Szekfü Gyula:* Történetpolitikai tanulmányok. Budapest 1924. 60. old.

ják, hogy szintén természettudományilag, a plazmából kikövetkeztetve, a természetanyától predesztinálva vannak tehetséges és tehetségtelen, alacsony és magas rendű, aktív és passzív fajok; elfogadják ezen különbségeknek ismertetőjeleit és a gondolatmenetben alázatos tanítványként végigkísérik a gőgös mestert addig, mikor ez minden díszt és kiválóságot ... ráaggat a germán hősre ... *Ide* már nem követi a magyar tanítvány, hanem energikus mozdulattal odanyúl és Gobineau, Chamberlain karácsonyfadíszeit leakasztja a germán báburól és hidegvérrel ráaggatja saját szerelme tárgyára, a barnássárga turáni bábura."[7] Ilyen és hasonló meggondolásokból vonja le azt a következtetést, hogy *nem a biológiai fajt*, hanem a történelmileg keletkezett *népfajt* kell a társadalmi-történelmi felfogás középpontjába helyezni s ebben látja a szellemtörténetírás szintetizáló kategóriáját. „Hogy a természettudománytól való elválásunk teljes legyen, nevezzük ezen történetileg örökölt tulajdonságok hordozóit, az illető embercsoportot, melynek kebelében az öröklés végbemegy, a természettudományi fajtól eltérőleg *nép*fajnak, amely kifejezésben a faj a nemzedékről nemzedékre való leszármazást, az öröklés momentumát hangsúlyozza, a nép pedig az egész jelenségnek történeti jellegét."[8]

Vajon jogosult-e ezek után a magyar szellemtörténettel kapcsolatban fajmítoszról beszélni? Jogosult. Jogosult volna még akkor is, ha a biológiai faj és a történelmileg létrejött népfaj különbségét még sokkal élesebben és határozottabban érvényesítették volna történetfelfogásukban és történetírói gyakorlatukban, mint ahogyan azt tették. Mert mítosz, csak éppen spiritualisztikus és nem naturalisztikus történelmi mítosz, maradna akkor is az a népfaj, amelynek lényege egy szubsztanciaként kezelt, a különböző korszakok változásaiban pusztán módosuló, fő tartalmában önmagával azonos lelkiség, amelynek történelmietlen történetét akarták megírni. Csakhogy ezt sem tették. A történelmileg felfogott népfaj még mindig elég biológiai tényezőt vet fel önmagában ahhoz, hogy a kétértelműségnek olyan légkörét teremtse meg, amelyben a történész hol a történelmi, hol a biológiai „vérségi" elemet domborítja ki aszerint, hogy hol,

[7] Ugyanott, 95—96. old.

[8] Ugyanott, 67. old.

mikor, mire van szüksége nacionalista felfogása érdekében, s hogy olvasója lehetőleg saját ízlése és szimpátiája alapján ezt vagy azt a neki kedves motívumot hallja ki belőle. Szekfűnek tökéletesen igaza volt, amikor arra az önmaga által feltett kérdésre: „. . . ha igazak eredményeim, ha csakugyan keverék faj vagyunk, akkor mi értelme van az öt év óta folyó keresztény nemzeti mozgalomnak, amely mozgalom fajtánk szeretetéből indul ki és fajtánk felszabadítását, erőssé, egészségessé tételét célozza?" — úgy válaszol: „A történeti fajiság, ha már erről van szó, nemzeti szempontból is éppoly jó, sőt sokkal jobb szolgálatokat tehet, mint bármely mongol vagy turáni elmélet."[9]

Szekfü *népfaj*-mozgalmában a *faj* a nemzedékről nemzedékre való leszármazást emelte ki, az öröklődés mozzanatát. Az öröklődés kérdésében Mendel genetikájára hivatkozva állítja, hogy a természettudományilag tiszta faj a keveredéseken át is megmarad tisztán, ahogyan a piros és fehér virág kereszteződéséből az első nemzedékben rózsaszín, a rózsaszín leszármazottjaiból viszont a következő nemzedékben ismét piros és fehér virágok teremnek. S ebben a természettudományok oly nagy tanulságát látja, „mely kötelességünkké teszi, hogy a történeti életben akkor is tekintettel legyünk a faji tulajdonságokra, ha nincs is többé dolgunk tiszta, eredeti, természettudományi fajokkal".[10] Beszél ugyan a genetikának ama fontos tételéről, hogy a faji tulajdonságok együttese rendszerint nem a maga összességében öröklődik, hanem csak egy-egy jegy egymástól függetlenedve, s ezért csak elméleti lehetőségnek tartja, hogy egy-egy emberi egyed visszaüssön az eredeti tiszta fajra, de mégis messzemenő következtetést von le ebből a biológiai fajelmélet szellemében: „. . . a leszármazók össztulajdonságait, az egész jellegét mégiscsak az eredeti fajok adják meg, amelyekből az illetők származnak."[11] Ha tehát a faji tulajdonságok, a faji jegyek automatizáltságuk, sok egyedre való szétszóródásuk következtében nem érvényesülhetnek az egyesekben, érvényesülnek a „nemzet-testben" mint statisztikai együttesben. Íme: a főkapun történelmileg kitessékelt faj itt biológiailag visszakerül a hátsó ajtón. Visz-

[9] Ugyanott, 105—106. old.

[10] Ugyanott, 61. old.

[11] Ugyanott, 62. old.

szakerül azon semmivel sem igazolható szofisztikus feltételezés alapján, hogy a sok egyesre szétszórt egyes faji jegyek a közösségben integrálódnak, s ugyanazt a hatást gyakorolják végeredményben, mintha nem szétszórtan, hanem komplex egészükben, az egyedekre öröklődnének át. A történelmi népfaj mítoszába ily módon kerül bele a biológiai fajmítosz egy fontos eleme. S ezzel a népfaj történelmi mítosza valóban erőteljesen biológiai színezetet kap. Hogy ennek messzemenő következményei vannak magára a történelemre és történelmiségre is, szemléletesen mutatja meg Szekfü egyik elképzelése: „Maga a vérösszetétel képes megmagyarázni a francia és orosz forradalomnak mélyreható különbségeit, és azt az eltérő hatást, melyet a kommunista forradalom váltott ki a franciáknál 1871-ben és legutóbb az oroszoknál."[12] Ha maga a vérösszetétel képes megértetni két proletárforradalom lefolyását, akkor vajon mire nem képes?!

Szekfü mármost az öröklődés biológiai fogalmát megpróbálja történelmiesíteni s ennek következtében a biológiai fogalom társadalomtörténeti színezetet nyer, a társadalomtörténeti népfaj viszont a biológiai színezet egy új árnyalatát kapja meg. A tudományos biológia szerint az embernek mint természeti lénynek csak azon szerzett tulajdonságai örökletesek, amelyek maguk is természeti jellegűek; ebből a szempontból teljesen közömbös, hogy ezek a természeti tulajdonságok, teszem a kéz megváltozása, kifinomodása, már az ember társadalmi létezési módjának és tevékenységének eredménye-e vagy sem. Maguk a társadalmi tartalmak, erkölcsi szokások, magatartásformák, ismeretek nem biológiailag örökletesek, ezek társadalmilag tradálódnak, egyik nemzedék adja át a másiknak, az egyedek társadalmasodásának folyamatában. Szekfü az öröklésnek a köznapi szóhasználatban meglevő meghatározatlanságát, amely a kulturális erkölcsi tulajdonságokat is úgy kezeli, mintha biológiailag volnának örökletesek, mintha az, hogy valami az egyének egy csoportja vagy egy egész nép „vérévé vált" csakugyan a vérben lezajló folyamat volna, *elméleti* állásponttá teszi. Sőt az öröklődés ilyen alaktalan fogalmának még azt az előnyt is javára írja, hogy a történésznek nem kell ily módon elmerülnie többé a természettudomány okozati összefüggéseibe. S ennek az elméletnek alap-

[12] Ugyanott, 66. old.

ján állítja fel a történelmi népfaj eugenikájának „eredeti szabályait". Ilyen szabály például, hogy egy népfajban csak olyan tulajdonságok öröklődhetnek, melyek megfelelő mértékű keveredése útján belekerülnek a népfajba. „Az öröklődés fogalmából következik továbbá, hogy a keveredésnek több nemzedéken át kell végbemennie; külsőleg mechanisztikus áthasonulás az illető népfajhoz nem nyújt még bizonyosságot arra nézve, hogy a népfaj örökletes tulajdonságai valóban meg is fognak gyökerezni ez új keverékben."[13]

A népfaj, öröklődés, történelmi eugenika s mindeme kétértelmű, színejátszó fogalmak a maguk beteljesedését a zsidóság Szekfü-féle megvilágításában kapják meg. Az egyik legfontosabb motívum, amely a szellemtörténetet a faji demagógia kiterjedt felhasználására vezette Magyarországon is, éppen az antiszemitizmus volt. A zsidóság a magyar szellemtörténet fajelméleti „Als-Ob"-ja lett, a „Mintha" fogalmát Vaihinger filozófiájának értelmében véve. Ez is történelmi faj, népfaj tehát, mégis olyan, mintha igazi, őseredeti geográfiai faj lenne, mert benne „több faj keveredéséből ... ha nem is új faj, de legalább egységes faji kép származott",[14] s ez a fajilag atomizált európai népekkel szemben még mindig zárt egységet alkot. Szekfü alighanem itt is Ripley nevezetes könyvére, a „Races of Europe"-ra (Európa fajai) (1900) támaszkodva helyesen fejti ki, hogy az eredetileg is kevert fajú zsidóság milyen további keveredéseken ment át szétszóródása után — ez a szétszóródás sem ritkaság az ókori történetben —, s miféle történelmi típusai alakultak ki. Látja azt is, hogy a különböző országokban szétszórt zsidók kapcsolatai társadalmi (és szerinte főleg vallási) természetűek. De már különélésüket, gettó-egzisztenciájukat tárgyalva kiforgatja a történelmi igazságot, amikor ebben látja az új fajkép kifejlesztésének fő tényezőjét, amit elegendőképpen cáfol az, hogy a zsidóság még legnagyobb középkori elzártsága idején is felvett elemeket a környező etnikumból, illetve maga is leadott ennek.[15] S ellentétbe kerül forrásával, Ripley-vel is,

[13] Ugyanott, 68. old.

[14] Ugyanott, 63. old.

[15] Lásd erről Kautsky részletes érvelését a „Rasse und Judentum" (Faj és zsidóság) 5. fejezetében. Megjelent Ergänzungshefte zur Neuen Zeit, 1914. 20. sz.

akinek végső konklúziója szerint a zsidóság nem faj, hanem mégiscsak nép, míg Szekfü szerint ennek fordítottja: nem nép, hanem mégiscsak faj. S hogy itt ismét a fajbiológiai szellem hamisítatlan megnyilvánulásáról van szó, amely szerves része a történelmi népfaj mítoszának, kiderül abból, amit a faji öntudatról mond: „A faji öntudatot egyedül a vérbeli közösség adhatja egy-egy embercsoportnak, s ilyen vérbeli öntudat (íme az a borzalmas szójáték a »vérbeli« kettős értelmével, amiről beszéltem — *Sz. J.*) a fajilag atomizált Európában tényleg nincs is többé, egyedül a zsidó népben van meg, az évszázados együttlakás természetes következményeképpen."[16] Feltételezésében az sem zavarja, hogy *egy* helyett *két* faji öntudatot kellene (önmagával nyilvánvaló logikai ellentmondásban) megállapítani, tudniillik a szafarid és askenázi közösségekét, amelyek állítása szerint egymással nem keveredtek.

A zsidóságnak fajként való felfogása megvolt már a „Három Nemzedék"-ben is és szerves része a legújabbkori magyar történelem szellemtörténeti koncepciójának. Attól a képtől, amit a „Három Nemzedék" festeget a „galíciai jövevényekről", egyenes út vezet Dövényi Nagy Lajos „Tarnopolból indult el" című regényéig. Persze ez a nyilas „beteljesedés" már olyan időben következett el, amikor Szekfü megragadta a maga gyártotta szellemtörténeti fantomot. A magyar ellenforradalom uralkodó áramlata az antiszemitizmus Szekfü munkáiban — mint erre Mérei Gyula rámutatott — első ízben a „Három Nemzedék"-ben nyer történelmi és fajbiológiai alátámasztást. A tömegek antikapitalista lázongásának és indulatainak levezetésére s kedvező irányba való terelésére az ellenforradalom keresve sem találhatott volna jobb eszközt azoknak az antiszemita érzelmeknek felkorbácsolásánál, amelyek az Osztrák—Magyar Monarchia elmaradott, feudális kereteiben a deklasszált és lumpenproletár rétegekben éltek és hatottak. Ám az imperialista korszak szervezett, fajmitológiával megtámasztott antiszemitizmusa, amely a magyar zsidóság több mint felének kiirtásához vezetett, mégsem volt egyszerűen a feudális múlt feltámasztása, hanem az imperialista barbárság megnyilvánulása s a proletárforradalom el-

[16] *Szekfü Gyula:* Történetpolitikai tanulmányok. 65. old.

leni harcot és a tömegek háborúra való pszichológiai felkészítését szolgálta.

Szekfü arra törekszik, hogy a kapitalizmus visszásságait, mint a zsidók természetének visszásságait állítsa be. A liberalizmusnak azt veti a szemére, hogy „a zsidóságban egyedül vallást, nem fajt látva, mindent megtett az emancipáció érdekében".[17] S a magyar kapitalizmus szervi hibájának azt tartja, hogy a zsidóság szervezte meg. „A kapitalizmus legyen még oly egyetemes világjelenség is, országonként specializálódott s az adott viszonyoknak megfelelően külön formákat vet fel. Nálunk a zsidóság túlsúlya jellemzi."[18] Szerinte az 1840-es évek kisebb zsidó csoportjai gyorsan asszimilálódtak ugyan, de a később bevándorolt zsidók már azt a kérdést vetik fel a harmadik nemzedék számára: „Vajon engedtessék-e, hogy a magyar föld gazdaságán idegenek válván úrrá, befolyást nyerjenek az anyagiak után a kultúrára, a magyar szellem fejlődésére is!"[19] Szekfü szerint ez történt, amikor a modern hírlapirodalom mint a kapitalizmus sajátos terméke a zsidók kezére került, aminek természetes következése, hogy a sajtó is zsidó ideológiát fog szolgálni. A természetes következés természetellenes szofizma: a „zsidó" sajtó is burzsoá ideológiát s nem a nem létező zsidó ideológiát szolgálta, hiszen ha egyetlen, csak valamennyire is értelmes módon „zsidónak" tekinthető ideológiát, a cionizmus zsidó nacionalista ideológiáját terjesztette volna kizárólagos jelleggel, akkor aligha terjedhetett volna túl hatása a zsidóság nacionalista rétegein. A „Három Nemzedék" a kapitalista sajtó minden bűnét és vétkét — s természetesen kifejezetten haladó vonásait is! — a külsődleges magyarkodásától a bulvárlapok szenzációhajhászásáig a zsidóság nyakába varrja, mélyen alatta maradva annak is, amit akár egy emelkedettebb katolikus tudat joggal elmondhatna. Sikerületlen kultúrpolitikáját abban foglalja össze, hogy Budapest „zsidó-magyar" kultúrájáról beszél, amely a vidék igaz erkölcseit is bomlasztani kezdi, megróva még a század első évtizedének tehetséges novellistáit is, kiknek érdeklődése szerinte

[17] *Szekfü Gyula:* Három nemzedék és ami utána következik. Budapest 1935. 162—163. old.

[18] Ugyanott, 250. old.

[19] Ugyanott, 251. old.

„a nagyvárosi típusokon felül nem emelkedett"[20] A képhez teljességében hozzátartozik még az is, hogy a kapitalista zsidóságot megteszi egyszersmind a kapitalizmusellenes forradalmi munkásmozgalom vezetőjévé. A középforgalom, amelynek segitségével a marxizmust és zsidóságot összekapcsolja — mi lenne kézenfekvőbb egy katolikus tudat számára —, a marxizmus ateizmusa: „A szocializmus félművelt apostolai ... közt a marxizmus anti-keresztény és forradalmi jellegénél fogva a zsidó eredetűek voltak a vezetők."[21] A magyar munkásságban megvan az erkölcs, de „fejletlen az intelligencia". A zsidóknál nincs meg az erkölcs, megvan viszont az intelligencia. S miután az erkölcsöt kizárólagosan keresztiénnyé, az intelligenciát kizárólagosan zsidóvá tette, megemlékezik „a bolsevista experimentumról, amelynek előfeltétele az, hogy a munkásság nyájként kövesse arisztokrata vezetőit, a többé-kevésbé orosz-zsidó eredetű szellemi proletariátusnak tagjait".[22]

A szellemtörténészek többsége mindebből azt a következtetést vonta le, hogy a magyarság minden népet asszimilálhat, kivéve a zsidóságot. „A fajta asszimilál, de egyúttal szelektál is. Magához hasonlítja, felszívja, beolvasztja a rokonelemeket, de kiválasztja, és elkülöníti, öntudatlanul kiközösíti magából a faj képét torzító elemeket" — írta az 1924-es Szekfü-féle álláspontnak megfelelően Hóman Bálint[23] 1943-ban. S maga Szekfü is— aki a zsidóság egyes régebben betelepült csoportjainak asszimilációját elismerte — nacionalista felfogásának megfelelően az „És ami utána következik"-ben a zsidókérdés megoldását a zsidó nacionalizmusban látja, a Palesztinába való kivándorlásban.

Mégis, éppen az asszimilációról alkotott felfogás világít rá arra, hogy a szellemtörténet és fajmítosz a faj-vér valóságra való minden hivatkozása ellenére lényegében történeti jellegű mítosz volt — történeti, a szónak abban az értelmében, hogy végső soron a hamisan felfogott történelemre s nem a biológiára hivatkozott. A következetes fasiszta mítosz a történelem mitikus

[20] Ugyanott, 347. old.

[21] Ugyanott, 361. old.

[22] Ugyanott, 362. old.

[23] *Hóman Bálint:* Történettudomány és politika. Budapest 1943. 13. old.

alanyává nem a történelmileg kialakult népfajt, hanem a biológiainak tekintett fajt tette. Hivatkozása a biológiai kritériumokra (szőke, kék szemű, magas termetű, fehér bőrű germánság) magában foglalta a teljes tudománytalanságon kívül az önkénynek azt a mozzanatát is, hogy mindezek mellett és fölött lelki tényezőket vett tekintetbe, amelyek adott esetben többet nyomnak a latban a biológiai kritériumnál. Ez azt jelentette, hogy a hitleri önkény képviselői saját tetszésük szerint dönthessenek minden egyes esetben a számukra kedvező kritérium alkalmazásáról. Annak a Rosenbergtől származó megfogalmazásnak azonban, hogy „a lélek... fajt jelent belülről nézve"[24] szükségszerű velejárója és kiegészítője, hogy a test viszont a faji lélek, faji öntudat külső megjelenése. Itt tehát mindenképpen a fajra mint természeti, biológiai képződményre esik a hangsúly. Ezzel szemben szellemtörténészeinknél az örök magyar lelkiség, lelki alkat, nemzeti jelleg áll az előtérben, mint viszonylagos történelmi változások, módosulások során önmagával azonosnak megmaradó, nem változó tényező. Az egyik a fajbiológiai mítoszban ad helyet a társadalmi elemnek, a másik a történelmibe építi bele a biológiát. A közösség formális oldala az, hogy mind a kettő megfelelő helyen és időben azt emelheti ki, amire éppen szüksége van szociális demagógiája érdekében. A hangsúlyok emez eltolódásának azonban megvan az a következménye, hogy tartalmilag a német fasizmus fajmítosza kizárja az idegen faj asszimilációjának még a gondolatát is, a vérkeveredést merőben negatívnak tartja, ami a biológiai faj eredeti tisztaságát és magasrendűségét lerontja, degenerálja. Ezért határozottan meghirdeti a „Herrenvolk", a felsőbbrendű faj, Nietzschével szólva, „a szőke bestia" korlátozatlan uralmát az alacsonyabb rendű szolganépek felett, valamint — belső használatra — a fajtiszta új és régi kizsákmányolók, az iparbárók és a junkerek, s természetesen a militáns fasiszták, a fasiszta párt- és államapparátus korlátlan terrorját a német dolgozók milliói felett. A magyar szellemtörténészek meghirdetik a fajkeveredés és történelmi kölcsönhatás révén hozzánk közelebb álló népek asszimilációjá-

[24] Lásd *Rosenberg:* Mythos des XX. Jahrhundertes. (A XX. század mítosza.) 22. old. Idézi megfelelő kritikai kommentárral *Lukács György:* Az ész trónfosztása. Akadémiai Kiadó 1954. 584. old.

nak lehetőségét, s belső uralmi igényeiket a történelmi jogokra s a történelmi értelemben vett népfajra alapozzák, arra, hogy a magyar uralkodó osztályok magyarabb magyarságot képviselnek, mint a magyar munkás vagy paraszt.

A magyar szellemtörténet fajmítoszának ezek a sajátosságai különböző objektív körülményekből s ezekből következő szociálpszichológiai és világnézeti motívumokból származnak.

Az egyik ilyen tényező a biologizáló fajelmélet társadalmi természete. A fajelmélet olyan tudatosan cinikus mitikus történetszemlélet, amely egyetemességre tart igényt, s ezért csak ott lehet a közvélemény „megdolgozásának", becsapásának fő eszköze, ahol az imperialista igények többé-kevésbé reális erőkre támaszkodhatnak. Magyarországon ezek az erők olyan csekélyek, hogy nem lehet meggyőző módon beszélni a magyarság faji felsőbbrendűségéről Európára vagy (mondjuk csak szerényebben) Kelet-Európára vonatkozólag. A „germán faj" vonatkozásában — amelynek tényleges tartalmat az állig felfegyverkező, a fasizmussal eljegyzett, semmiféle ördögi eszköz alkalmazásától vissza nem riadó német imperializmus adott — a biológiai fajelmélet jelszavai kissé reálisabban csengtek világtörténelmi szempontból, tökéletes hamisságuk, önáltatóan hazug voltuk ellenére is. Ráadásul: a fasiszta német imperializmus árnyékában a magyar uralkodó osztályok, akik készséggel szolgálták ki az idegen imperializmus érdekeit, maguk is rákényszerültek a politikai lavírozásra, és joggal tarthattak attól, hogy ideológiai aculatuk sajátosságának feladása, a német fasiszta ideológiával való teljes egybemosása kezdete lehet hatalmi pozícióik elvesztésének. A magyar imperializmus fiók-imperializmus volt, amelynek egyfelől támaszkodnia kellett s támaszkodott is a legagresszívebb imperialista hatalomra, de igyekeznie kellett e kereteken belül saját céljait is fenntartani.

E célok között elsődleges mégiscsak a régi Magyarország visszaállítása, a szomszéd népek megfelelő részeinek vagy egészének a magyar imperializmus fennhatósága alá vonása. Minthogy a magyar uralkodó osztály kipróbált eszköze volt az idegen népek asszimilációja (amely persze nem vér szerinti, hanem társadalmi asszimilációt jelentett, idegen nemzetiségek magyarosítását), s ezen eszközök használatáról nem mondott le, azért nem vállalhatta a fajelmélet következetes biológiai változatát,

amely elveti az idegen népelemek asszimilációját. Ellenkező esetben saját vezető szerepük eszmei alapjait ásták volna alá. Ahogyan az antikapitalista indulatok levezetésére, ellenforradalmi hangulatok szítására szükség volt a zsidóság asszimilálhatatlanságának demagóg (ám a Horthy-fasizmus negyedszázados uralma alatt dogmaként végig fenntartott) gondolatára, éppúgy szükségük volt arra, hogy asszimimálhatónak tekintsék a románt, németet, szlovákot, ukránt. Ez a magyarázata annak, hogy már az 1924-es tanulmányban is megjelenik Szekfünél egy történelmi faji eugenika gondolata, egy széchenyies szellemi asszimilációé, mint a konzervatív reformeszmék szerves része.

Belpolitikailag sem volt szükségük a német típusú faji demagógiára. A keresztény-nemzeti világnézet, a konzervatív reformeszme szociális demagógiája, antiszemitizmusukkal egybekapcsolva, elegendő volt egy olyan történelmi helyzetben, amelyben az uralkodó osztály stabilizálhatta magát külföldi támogatással, anélkül, hogy a kapitalizmustól szenvedő és a szocializmustól rettegő kispolgári és deklasszált elemeket egyetlen tömegpártba kellett volna beterelniök. Csak az 1930-as években került ezért az előtérbe a német típusú fajmítosz valamennyi hazug jelszava, amikor gomba módra kezdenek szaporodni a különböző nyilas pártok, melyek néhány esztendő múlva egy-két szörnyűséges és groteszk nap alatt összesűrítve játsszák végig majd a magyar múlt valamennyi rossz szellemének szerepét. Ekkor jelentkezik a történetírásban is a gondosan lemásolt német fasizmus, Baráth Tibor, a volt Szekfü-tanítvány írásaiban.

Nehézzé tette volna szellemtörténészeink számára az emlitett felfogáson való túllépést klerikalizmusuk is, az a bensőséges viszony, amely a Horthy-fasizmus és a keresztény egyházak között létezett. Ezek a rendszert támogató keresztény nézeteiket nem cserélhették fel a fajbiologizmus „új-pogányságával", bármennyire is támogatták egyes képviselői „A cél" fajvédőit.

Hiba volna mindebből azt a következtetést levonni, hogy a magyar szellemtörténeti ideológia nem volt fasiszta jellegű. Mint tudatos, tervszerűen átgondolt, mesterségesen terjesztett szociális demagógia feltétlenül az volt, de mint említettük — nemzetközileg nézve —, a fasizmus fejletlenebb típusa volt, hozzáigazítva a magyar uralkodó osztályok konkrét szükségleteihez.

Az az 1943-ban lefolyt vita, amelyet Hóman Bálint összegezett a Magyar Történelmi Társulat közgyűlésén tartott elnöki megnyitó beszédében, világosan jelzi azt a határozott politikai tudatosságot, amellyel egyik vagy másik torz nézőpontjuk felvetése, fenntartása és történelmi alkalmazása mellett döntöttek. A megnyitó beszéd egyfelől a német mintájú totális fasizmus ideológiájának szigorú átvételére törekvő történészekkel, másrészt Joó Tíbornak a polgári liberalizmus szellemében fogant nemzetfogalmával vitatkozik. Az első irányzat „*egyedül* (Hóman kiemelése — *Sz. I.*) a faj és tér, vérségi származás és a földrajzi környezet vizsgálata alapján próbálja a nép és a nemzet fogalmát meghatározni: le akarja bontani »a lelki-szellemi tényezők« javára megállapított rangsort s a nagy történetalkotó tényezők közé fevleszi a nem változó, hanem néha évezeredeken át változatlan faj és tér tényezőt". A második, a Joó Tiboré, „szellemtörténetinek nevezett, de az igazi historizmustól távol álló spekulációval valami elspiritualizált ködös nemzetfogalmat állít szembe . . . a történeti nemzeti fogalmával". Velük szemben Hóman a magyar fejlődés sajátosságaival s az „elszakított területek" visszahódításának igényével igazolja, hogy a faj és nép egységének német típusú általánosításánál („népnemzet") célszerűbb volt és maradt a politikai nemzet — 1867 óta uralkodó — eszméje mellett kikötni, ami egyben a fajszemlélet történelmi jellege mellett szóló érv is. „A trianoni korszakban a magyarság szétdarabolása után szükségképpen merült fel nálunk is a népnemzet-fogalom átvételének és meghonosításának gondolata. A magyar politika és a magyar tudomány, a széttagoltság állapotát átmenetinek és ideiglenesnek ítélve, mégis kitartott a területi integritás gondolatával közelebbről rokon politikai nemzet történeti fogalma mellett." „Ha a német és olasz tudomány a népiség történetének előtérbe állításával látókörét kibővítette és tágabb horizontot nyitott meg, a magyar történetben ez a szemlélet nagyon könnyen a látókör szűküléséhez és a horizont összezsugorodásához vezethetne."[25] Hóman azt hitte, hogy a múltról beszélve a jövőről is szól. De a magyar nép valóságos jövőjét s vele történetírásunkét is az a Szentmiklóssy néven író Molnár Erik képviselte, akinek őstörténeti és középkor-

[25] *Hóman Bálint:* Történettudomány és politika. 9., 11. old.

történeti művét Hóman szorongással volt kénytelen tudomásul venni.

Ennek az „elméleti" háttérnek ismeretében jobban megértjük és helyesebben értékelhetjük most már a „Magyar történet" már említett elemeit: az osztályok fölötti nemzeti egység idealizálását, a szellemtörténet népiességét, s az irredenta és imperialista koncepciókat, amelyeket mindkét vonatkozásban a történeti népfaj kétértelműsége hat át. Nézzük először a szellemtörténet szintézisének, a „Magyar történet"-nek népiességét.

A marxizmus minden korábbi történetírásnál összehasonlíthatatlanul magasabb szinten mutatta meg a néptömegek történelmi szerepét. Ezért a szellemtörténet nem kerülhette el, hogy maga is szembenézzen ezzel a problémával. S mivel marxizmus elleni harcát részben a demokratikus és liberális történetfelfogás elleni harc köntösében vívta, azért nem volt közömbös számára az a tény sem, hogy a különböző mértékben haladó polgári történetfelfogásokban szintén felmerül ez a motívum. Augustin Thierry nemcsak a maga szempontját fejtette ki 1820-ban „Levelek a francia történetről" című művében, hanem a francia iskola valamennyi jelentős művelőjének véleményét fejezte ki, amikor a korábbi feudális történetírás termékeit bírálva ezt írta: „Ezekben az elmosottan dagályos előadásokban, amelyekben egy kis számú privilegizált személy foglalja el a történelmi színteret, és a nemzet egész tömege eltűnik az udvar köpönyege alatt, sem komoly tanulságot nem találunk, sem számunkra feladott leckét, sem amaz együttérző érdeklődést, amely az embereket általában a hozzájuk hasonlók sorsához fűzi. Falvainkat, városainkat, mindazt, amit érzelmeinkben a haza néven értünk, kellene — létünk mindegyik századában — elénk tárni ... Fogadjuk el, hogy ... a nemzet legnépesebb és legemelkedettebb része megérdemli, hogy megelevenítsék a történelemben ..."[26] Még a pozitivizmusban is volt valami érdeklődés a tömegek történelmi szerepének alakulása iránt, amit a „Századok" 1871-es évfolyamának egyik cikke így fejez ki: „Az individuális nagyságnak el kell törpülnie a tömegek előtt és nem figyelmezhe-

[26] *Thierry:* Lettres sur l'histoire de France. (Levelek Franciaország történetéről.) Párizs 1894. 13. old.

tünk az egyes fára, bármily nagy legyen is, midőn az egész erdő zúgni kezd."

Ez utóbbi sorokból már a *histoire sans noms et sans dates* (történelem nevek és adatok nélkül) téves elképzelése dereng elő, jelezve, hogy a pozitivista felfogás mennyire idegenül áll szemben a valóságos történelmi tényekkel. Láthatjuk egyben azt is, hogy a klasszikus polgári felfogás népfogalma kezdettől fogva a harmadik rend bő köpönyegét borította a burzsoázia és munkásosztály antagonisztikus ellentétére, hogy a kizsákmányolt tömegek történelmi tetteit is a burzsoázia javára írhassa. Itt tehát nemcsak ellentét, hanem egyezés is van a szellemtörténet és a még haladó törekvések között. A szellemtörténet az utóbbiak korlátaiból csinált átfogó történetfilozófiát.

Ebből is világos, hogy elsősorban a marxizmus elleni harcról van szó. A marxizmus és a Horthy-korszak addig ismeretlen szociális válsága kényszeríti rá szellemtörténészeinket arra, hogy „népiesek" legyenek, szembenézzenek az uralkodó osztályok nagy történelmi „útitársaival", a kizsákmányolt és elnyomott dolgozó néppel, amelyet a parasztsággal azonosítottak. Ennek megfelelően tűzték ki célul a régi értékek átértékelése közben, hogy a „vezető úri osztályok mellett (a történetírás — *Sz. J.*) végigkíséri ezeréves útján a szegény embert is".[27] A hangsúly mindvégig ezen az ominózus *is*-en volt.

A szellemtörténet harmadikutas kritikusai sokszor hangoztatták, hogy semmiben nem értenek egyet a Horthy-korszak hivatalos történetírásával, azt az érdemét azonban elismerik, hogy először foglalkozott a néppel, először mutatta be életét. Ha a népélet bemutatását a már emlegetett részlet-realizmus értelmében vesszük mint elszigetelt, az összkoncepcióból kiszakított darabokat, akkor valóban elmondhatjuk, hogy a „Magyar történet" köteteiből s más munkákból is többet tudunk meg a népélet hétköznapjaira a nép életmódjára, táplálkozására, ruházkodására, lakásviszonyaira, sőt még termelési eszközeire vonatkozólag is, mint a korábbi magyar történetírásból. Marxista történetírásunknak éppoly szükséges kritikailag elemeznie, s valóságos történelmi összefüggéseibe beillesztenie ezeket az elemeket, mint ahogyan — a lenini útmutatás szellemében — fel kell

[27] *Szekfű Gyula:* Három nemzedék ... 504. old.

tudni használni a polgári közgazdasági művek anyagát, megtisztítva azokat a hamis elméleti általánosításoktól és következtetésektől.[28] A harmadikutas kritikusok dicsérete mégis elsietett volt, s rávilágít azon egyezések egyikére, amelyek a hivatalos és nem hivatalos történetfelfogás között más alapvető kérdésekben is fennállnak. A részlet-realizmus a maga negyed- és féligazságával itt éppen azt a funkciót töltötte be, amelyre korábbi fejezetünkben a Habsburg-monarchiához való viszony szellemtörténeti felfogásának bírálatánál már rámutattunk: a hamis összképet volt hivatva megerősíteni. Ha a népéletet egész sokrétűségében összesűrítették volna is történészeink a „szegény emberről" festett történelmi tablóikban, egy, a leglényegesebb vonása akkor is eltűnt volna: az osztályharc. A „nép csendes munkájának" rajzából nemcsak a kiélezett osztályharcok, felkelések és forradalmi megmozdulások hiányoznak — amelyeket vagy egyszerűen elsikkasztott, vagy esetenként megrágalmazott —, eltűntek az osztályharc mindennapos apró tényei is, eltűnt az antagonisztikus ellentét úr és paraszt között. Helyébe az „úr és paraszt egysége" lépett „a magyar életben", amint ezt az Eckhardt Sándor szerkesztette könyv címe hirdette. Ebbe is behatol a rankei irányzat, s azt célozza, hogy a nem létező osztálybékét eszményesítse, amit a valahol a mélyben mégiscsak meglevő faji egység, az örök magyar lélek indokol.

Hogy mennyire tagadja a szellemtörténet az osztályharcot, ott látszik legtisztábban, ahol elismeri. A „Magyar történet" azt veti Werbőczi szemére, hogy „Hármaskönyvé"-vel kettészakította úr és jobbágy a középkorban még meglevő teljes egységét. Válaszfalat emelt magyar és magyar közé. A történelemszemléletben is katolizáló Szekfü — aki a tiszta feudalizmus katolikus egyetemességében éppúgy Széchenyi-előzményt lát, mint ahogyan Hóman is idealizálja a magyar középkort a magyarság állítólagos nagyhatalmi helyzete miatt — hozzáfűzi ugyan, hogy a nemesség talán az 1514-es jobbágylázadás nélkül is meghozatta volna a Werbőczi-féle törvényeket, „annyira feléjük vitt a dolgok fejlődése", de megjegyzéséből kitűnik az az átfogó felfogás, hogy úr és paraszt egysége a normális állapot, ellentétük

[28] Lásd *Lenin* Összes művei. 18. köt. Kossuth Könyvkiadó 1964. 322. old.

és harcuk társadalmilag helytelen, következésképpen az osztálybéke és osztályegyüttműködés a normális állapot, a *mérték* és *eszmény* minden kor és nemzedék számára. A polgári nacionalizmus szellemében teszik meg az osztálybékére és együttműködésre épült nemzeti egységet örök társadalmi ideállá.

Az 1514-es törvények — olvassuk a „Magyar történet"-ben[29] — „felállították az 1848-ig tartó vas válaszfalat magyar és magyar között. E törvényekben nem is a jogszolgáltatások szabályozása a legsúlyosabb, hanem az, hogy minden jobbágyot ugyanazon lerázhatatlan igába fogtak, s így a középkor különböző szabadságait végre redukálták egyetlen, teljes szabadsághiányra". „A politikai nemzetet összetartotta, ez a »hármaskönyv« nagy érdeme; a népet kettészakította, ez nagy vétke... A magyar föld még nem volt a nemesség kizárólagos tulajdona, amikor ez a tan már jogi maximává lett és a magyar parasztot letaszította a politikailag jogtalan bérmunkás, a birtokszerzésre képtelen jobbágy színvonalára... Így adott formát 300 évre a jobbágy szerencsétlenségének Werbőczi, a nagy jogász és nagy tudós, de aki nem volt annyira államférfi, hogy saját osztályának érdekein felül tudott volna emelkedni."[30]

A „politikailag jogtalan bérmunkás"-ról szóló szavak szemléletesen mutatják meg, hogy a Horthy-korszak legműveltebb, fontos társadalmi és politikai kérdésekkel foglalkozó tudósainak milyen fogalmaik voltak saját társadalmuk valóságos viszonyairól. A bérmunkás éppen jogilag szabad, gazdaságilag szolga, bérrabszolga, s pusztán jogilag nézve a jobbágy csak felemelkedhet a bérmunkás színvonalára, amint ezt még a pozitivisták is jól tudták, akik ismerték a feudális „jogtalanság" és a polgári jogegyenlőség fogalmait — ha nem is tudták, hogy ez a jogegyenlőség a tényleges gazdasági egyenlőtlenség cifra takarója. A jobbágyság lesüllyesztése az örökös jobbágyság szintjére gazdasági tény volt, a kizsákmányolás új, a fejlettebb árugazdálkodásnak megfelelő kelet-európai formája. De — bármennyire is súlyosbította ez a jobbágyság helyzetét, a naturálgazdaságra épült feudalizmussal szemben — a valóság az, hogy a jobbágyi szabadság különböző fokozatai már ott is egyben a szolgaság kü-

[29] *Hóman—Szekfü:* Magyar történet. II. köt. Budapest 1942. 508. old.
[30] Ugyanott, 592. old.

lönböző fokozatai voltak, a jobbágyság különböző kizsákmányoltsági fokának kifejeződései. Hogy mennyiben vonhatta ki magát a jobbágy az úri kizsákmányolás alól, a jobbágyság osztályharcának volt eredménye, jóllehet esetenként különböző természeti körülmények, munkaerőt megritkító pestisjárványok stb. elősegítették ezt a harcot.

A Werbőczi-féle törvények szekfüi elítélésének alapja tehát az osztálybéke, az osztályok tartós együttműködésének gondolata. Hogy különösen külső veszélyek esetén lehetségesek átmeneti összefogások uralkodó és elnyomott, kizsákmányoló és kizsákmányolt osztályok között, kétségtelen. A marxista történetfelfogásnak, amely valóban megérti a dolgozó nép történelmi szerepét és hivatását, az ilyen átmeneti összefogások megítélésénél éppen az a fő szempontja, hogy elősegíti-e ez az egység az osztályharc további, külső elnyomástól nem torzított és fékezett kibontakozását. S magát az egységet sem az osztálybéke, hanem az osztályharc egyik megnyilvánulásaként tartja számon, amelyben a néptömegek a szövetségen belül is harcolnak osztálykövetelményeikért, sőt, magáért a szövetségért is. A szellemtörténet viszont elsikkasztva az átmeneti összefogás és permanens osztályharc kapcsolatát, a történelmileg átmeneti összefogásokat is az osztálybéke gondolatának propagálására használta fel.

Láttuk már Mohács és Trianon párhuzamának jelentőségét szellemtörténészeink felfogásában. Semmi meglepő nincs abban, hogy a múltról beszélve, de Trianonra célozva a „népies" magyar történet, a végvári életből örök érvényű szimbólumot csinál minden kor „nemzeti egysége" számára: „A Mohácsot közvetlenül megelőző bajok már súlyosabb természetűnek látszottak és a jobbágyság elnyomása, a városi fejlődés megakasztása már komollyá tette a veszedelmet, hogy a nemzet privilegizáltak és elnyomottak ellenséges táborára szakadt. De ez még csak korai előképe volt a később bekövetkező társadalmi szakadásnak, az immanens veszély ekkor a török részről fenyegetett, melyet a nemzet, szerencsétlen körülmények összejátszása miatt csakugyan képtelen volt kivédeni. Így jött el nemzeti nagylétünk nagy katasztrófája ... De az első évtizedek e kétségbeejtő tapasztalatát megcáfolták azok a nagyok, kik testüket vetették bástyául a török előnyomulása elébe ... A végvári élet teljes kifejlésében, amint a század második felében megjelent, erőtel-

jes, fiatalos emelkedést jelent a polgárháború mélységeiben sinylődő közelmúlttal szemben... Az ifjú Magyarország élni akarása ujjong a végvári énekekben és hozza létre társadalmi gyűlölség keserű mélységeiből azt a végvári életet, hol nagyúr és szegény hajdú meleg szeretettel húzódnak egymáshoz...: Itt van a végvári élet mélységes értelmének kettős gyökere: egyik a hadikommunitásban, a társadalmi osztálykülönbségek fenntartása mellett is megvalósitott társadalmi béke, a másik: lebírhatatlan nemzeti vágy a régi Magyarország helyreállításá-ra... Ebből a várfalak mögött felépülő társadalmi békéből áll elő a század végére egy új néposztály, mely sem nemes, sem jobbágy s a kettő közt készül elhelyezkedni, alkalmasan arra, hogy puszta létével is szelídítse, enyhítse a társadalmi ellentéteket."[31]

A szellemtörténet számára éppoly fontos volt a „társadalmi osztálykülönbségek fenntartása", mint a „társadalmi béke". S még a kirívó anakronizmustól sem félve vetíti bele a múltba a Horthy-korszak önáltató jelszavát a keresztény és nemzeti középosztályról, amelytől az egyre élesebbé polarizálódó ellentétek mindenoldalú enyhítését várták — hasztalan. Csak így maradhatott hű saját programjához, hogy a vezető úri osztályok története maradjon, amelyben a nép az *is* szerepében funkcionál. Hogy milyen politikai tudatossággal történt ez az ábrázolás, mennyire a marxizmus, sőt az 1930-as években a népiesek ekkor viszonylag haladó programja ellen irányult mindez, kétségbevonhatatlanul megállapítható Szekfü szavaiból, aki utólag az Asztalos—Pethő-féle „Magyar történet" bevezetőjében fejti ki álláspontját: „A nép története nem azon adatok felsorolásából áll, milyen robottal tartozott és miként nyomták el urai a különböző korszakokban. Az is bizonyos már, hogy nem is volt mindig elnyomva és sorsát nem lehet egyszeri katasztrófa szenvedőjével, egy Dózsa nevével szimbolizálni. A magyar nép történeti fogalmát semmiféle osztályszemléletbe nem lehet beszorítani; az, aki egyetlen osztályért lelkesedve közeledik hozzá, legyen az történeti osztályérdek vagy neoparaszt szemlélet, összetöri a múlt tükrét... Urak és jobbágyok, végvári katonák

[31] *Hóman—Szekfü:* Magyar történet. III. köt. 223—224. old.

és barokk főpapok, mind mi vagyunk, sorsuk a miénk és a mi sorsunk az övék."[32]

A magyar „népfaj" fölényének, kulturális magasabbrendűségének és politikai vezető szerepre hivatottságának eszköze a Frobeniustól és Spenglertől átvett, de — ezúttal alaposan — megmagyarosított kultúrkör-elmélet.

Legfontosabb számukra az a kultúrkör-elmélet adta lehetőség, hogy a különböző, népfaj- és stíluskategóriák segítségével önkényesen megvont kultúrköröket merev hierarchiába állítsák egymással, az egyiket alárendelve a másiknak, ily módon is kifejezve a kedvezményezett kultúrkör uralmi igényeit s ezek kulturális jogosultságát. A kultúrkör-elmélet következetes képviselői a kultúrkör abszolút zártságának, önmagára utaltságának következményét levonva szigorúan végigvitték a kiindulásban benne rejlő történelmi relativizmust — elutasították a különböző kultúrkörök hierarchiájának gondolatát. Számukra minden kultúrkör egyformán közel, illetve egyformán távol áll istentől. A magyar szellemtörténészeknek a hierarchiára (s ezzel kapcsolatban egy sereg hamis általánosításra a kultúra általános fejlődésének különböző fokairól) azért van szükségük, mert nemcsak azt akarják bizonyítani, hogy a magyarság mint a nyugat-európai keresztény kultúrkör integráns része kulturális fölényben van a „keleti" népekkel szemben, hanem azt is, hogy ez a kultúrfölény hivatott biztosítani kelet felé a civilizáció terjedését.

Hóman a középkori Európában három „faji, kulturális, világnézeti és politikai tekintetben egyaránt önálló egységet alkotó" kultúrkört különböztet meg. „A nyugat-római birodalom és a vele északon szomszédos Germánia területén az összes latin, kelta, germán népeket és néhány nyugati szláv törzset is felölelő latin-germán keresztény kultúrközösség alakult ki. Az egykori kelet-római birodalom örökébe a keleti görög-szláv kultúrközösség lépett, mely az északkeleti nagy erdőségből délre húzódó orosz szlávokat is magába szívta. Az oroszok és balkáni szlávok közé ékelődve az egykori szarmata—szkíta világ helyén ázsiai

[32] *Asztalos—Pethő:* A magyar nemzet története ősidőktől napjainkig. Budapest 1933. VI—VII. old.

hun—török népelemek nomád jellegű kultúrkörzete terült el. A három kultúrkör határa nem volt állandó..."[33]

A görög—szláv és a hun—török népelemek azonban nála is, s talán még határozottabban Szekfünél, lényegében egységes keleti kultúrkörben foglalódnak össze, ami nemcsak általános koncepciójából tűnik ki, hanem az egyes tények magyarázatából is. Szekfü szerint, teszem, a délszláv *vér* hajlik a törökösségre, ezzel magyarázható szerinte egyes magyar politikusok törökbarátsága: „De vannak a törökbarátságnak olyan hívei is, kik a napi politikán felülemelkedve magasabb, nemzeti, sőt humanisztikus okokból támogatják a török szövetséget. Ezek kivétel nélkül a déli végekről származnak, s vérükben is túlnyomó a délszláv elem... A délszlávok törökhajlamosságát növeli (Brodarics Istvánban)... a békeszeretet. Ez a délszláv vérben meglevő respektusa a töröknek, aki már kétszáz év óta kínozta a délszlávokat, ez az örökölt törökfélelem zavarja meg Brodarics püspök politikai ítéletének biztosságát... János uralmát és a törökbarát kurzust valósággal ezek a délszlávok tartják fenn..."[34] Szekfü elfelejti megfejteni olvasói számára a nagy titkot; ha a 200 év alatt a délszlávok vérébe ivódott a törökfélelem, akkor milyen biológiai csodának köszönhető, hogy ugyanaz a délszláv vér ahelyett hogy Szerbia török megszállásának újabb 400 esztendeje alatt tovább törökösödött volna, kiűzte magából a törökösség hajlamát, s a hajlammal együtt a megszálló törököket is. A „Magyar történet" íróinak titka, hogy hol van az általuk körülhatárolt kultúrkörök bármelyikében is bármiféle faji egység. A kultúrkörök összekapcsolása a fajisággal a fajfogalomnak azon kétértelműségét illusztrálja csupán, amelyről fentebb már szóltunk.

A faji szempontú hierarchia, mint a kultúrkörök lényeges tartalma, egyedül a kultúrfölény ideológiáját szolgálta. S ezt mozdította elő a stíluskategóriák használata. Szekfü a „Magyar történet"-ben az 1594-ben meghalt szepesi gróf, Thurzó Elek reneszánsz stílű síremlékével kapcsolatban lezárta azt a bűvös mondatot, hogy: „Tovább Keletnek nincs többé delfin és rafaeli palmetta, ezek a rekvizítumok szimbolizálják a lőcsei nagytemplom-

[33] *Hóman—Szekfü:* Magyar történet. II. köt. 158. old.

[34] *Hóman—Szekfü:* Magyar történet. III. köt. 25—27. old.

ban Magyarországot, mint Európa határvárát".[35] Azóta minden szellemtörténész kötelező penzumként bizonyítgatta, hogy tőlünk keletre nincs Európa, mert nem találhatók meg azok a stílusok, amelyeket a nyugat-európai fejlődésből mi még átvettünk. Sőt, éppen a nemzeti sajátosságokat szavakban leginkább hangoztató Mályusz egyenesen a nyugat-európai polgári fejlődésben meglevő világnézet és életformaként felfogott stíluskategóriák alapján akarta programszerűen újrairatni a magyar történelmet, hogy az európaiság s a vele együttjáró magyar kultúrfölény minél jobban kidomborodjék. Ha a politikai eseménytörténet helyett a „romantika és gótika sorsa jutna a tárgyalás előterébe, akkor az angol vagy spanyol történetíró nem szoritkozhatnék többé a művelődési áramlatok keletkezésének elmondására, hanem hogy lemérhesse gondolatrendszerük súlyát, hatóerejét, azt is meg kellene állapítani, hogy az általuk képviselt »szellem«, életstílus meddig terjedt el, mely népek körében, mikorra gyökeredzett meg. Ilyen felfogású világtörténeti előadásban tehát súlyt kaphatna sok olyan jelenség, amelyek a magyarságnak az európai műveltséggel való összeforrásáról tanúskodnak. A gótika elterjedésének leírása miként is volna teljes annak felmutatása nélkül, hogy délkelet felé az utolsó gótikus templom Brassóban épült, az utolsó egyetem pedig Pécsett alakult, vagy hogy a gót jellegű betű nem terjedt túl Magyarország határánál. Budán a lovagi élet szolgálatában áll a király kísérete, holott ugyanakkor Drakul vajda környezetében a lovagság külsőségei is hiányoznak."[36]

A revíziós igényeket alátámasztó kultúrfölény-elmélet nemcsak abban a hibában szenved, hogy állításai rendszerint nem igazak, hogy — mondjuk a moszkvai Granovitaja palota legalább olyan fontos emléke a reneszánsz stílus elterjedésének, mint a Thurzó síremlék, vagy hogy ugyanaz a mikroszkopikus vizsgálat, amely II. Béla udvarában feltárja a lovagi vonásokat, alighanem Drakul vajda környezetében is hasonlót találna, s a reneszánsznak, akár mint művészeti törekvésnek, akár mint eszmeáramlatnak a magyarnál elmaradottabb, később kifejlődő

[35] Ugyanott, 213. old.

[36] *Mályusz Elemér:* Magyar reneszánsz, magyar barokk. Budapesti Szemle, 1936. 166—167. old.

kelet-európai népek történetében is megvannak a maga nyomai. Maga a kérdésfeltevés hamis. Mint teljesen tudománytalan, történelmietlen mítosz elvileg utasítandó el. Ez a mítosz még a kulturális fejlődést is, a különböző népek közös kultúrkincsét népek és nemzetek egymással való szembeállítására, hatalmi igények megalapozására próbálja felhasználni. A különböző fejlettségi fokon álló népek a kölcsönhatásban éppúgy adtak egymásnak, mint kaptak egymástól, kulturális fokuk nem valami titokzatos, fajilag vagy népfajilag megalapozott kulturális teremtőerő bizonyítéka, hanem történelmi fejlődésük számos véletlen jellegű s a véletlenből szükségszerűséggé váló történelmi mozzanatok következménye.

A kultúrkör-elmélet nem egyszerűen Európát szakítja ketté, a fejlett Nyugat- és az elmaradott Kelet-Európára, hanem két radikálisan különböző nyugati és keleti kultúrkört állít szembe egymással, az emberi kultúra egységes fejlődéstörvényeinek és a kapitalizmust legkorábban kifejlesztő európai kultúra viszonylagos egységének ignorálásával. A hivatalos magyar szellemtörténet ezen a ponton, Kelet—Nyugat ellentétével közelről érintkezik Spengler koncepciójával, amely tiszta formában nálunk elsősorban Németh László gondolatvilágára hatott. Spengler az egységes európai kultúra gondolatával polemizálva azt írja: „Itt a történész is a geográfia végzetes előítéleteinek hatása alatt áll (hogy ne mondjam, a térkép szuggesztiója alatt), amely egy Európa nevű *földrészt* feltételez s ezért kötelezve érzi magát, hogy ennek megfelelő *eszmei* elhatárolást csináljon Ázsiától. Az Európa szót törölni kellene a történelemből. Mint történelmi típus »európai« nem létezik... Ezek pusztán szavak, amelyek a térkép felületes értelmezéséből származnak s amelyeknek semmi sem felel meg. Egyedül az Európa szó volt az a hatására keletkezett gondolat-komplexummal együtt, amely Oroszországot a Nyugattal történelmi öntudatunkban semmi által sem igazolható egységbe kötötte. Itt egy puszta absztrakció szörnyűséges tényszerű következményekhez vezetett, az olvasókönyvön nevelkedett kultúrában. Nagy Péter személyében évszázadokra meghamisították egy primitív néptömeg történelmi tendenciáit, jóllehet az orosz ösztön »Európát« igen helyes és mély, Tolsztojban, Akszakovban és Dosztojevszkijben megtestesülő ellenségességgel határolta el »Oroszország anyacskánktól«. Kelet és

Nyugat igazi történelmi fogalmak, »Európa« üres hangrezgés... Mindaz, ami az európai kultúrát jelenti a Visztula, Adria és a Quadalquivir között keletkezett."[37]

Láthatjuk, Spengler a Kelet és Nyugat valóban földrajzi fogalmait teszi meg történelmi fogalommá. Kétségtelen, hogy az európai fejlődésnek különböző típusai vannak. Ám ezen típussajátosságok éppúgy a történelem általános mozgástörvényeinek különleges megjelenési formái csupán, mint ahogyan a hosszú ideig uralkodó „ázsiai termelési mód", az általános társadalomtörténeti fejlődéstörvények egy fokozatát jelenti s éppoly kevéssé zárt és megbonthatatlan kultúrkör, mint ahogyan nem faji egység. Spengler megfogalmazása már a két orosz forradalomnak, az 1905-ösnek és 1917-esnek elméleti lereagálása, ugyanazzal a tendenciával, amit szellemtörténészeinknél már kimutattunk.

Kelet- és Délkelet-Európa népei más konkrét feltételek mellett futották meg történelmi pályájukat, mint a nyugat-európaiak. Egyrészt — nagyon különböző történelmi okokból s távolról sem csupán a Sztálin emlegette védelmi kényszer következtében — soknemzetiségű államok jönnek létre, amelyekben az elnyomott népek polgári nemzetté válása megnehezül, s ez gátolja az uralkodó nép belső társadalmi, politikai fejlődését is. A soknemzetiségű államok vezető népeinek akadozó társadalmi fejlődése — amely, mint láttuk, összefügg a városi fejlődés gyengeségével és a kereskedelmi utak nyugatra torlódásával — ezeket is kiszolgáltatja erősebb szomszédok uralkodó osztályának. Igazi kivételt és éppen a nyugati fejlődéssel e tekintetben analóg jelenséget az az Oroszország jelent, amely a tatár iga lerázása után biztosítani tudta szabad fejlődését. Míg nálunk a Hunyadiak centralizációs törekvései összeomlottak, a XVII. századi hasonló törekvések kudarcot vallottak, mielőtt komolyan megindulhattak volna, addig a Romanovok centralizációját teljes siker kíséri, s I. Péterrel már egy megalapozott abszolutizmus jön létre. Akármennyire el is üt a kelet-római típus a nyugat-európaitól, egy közös vonásban mégiscsak megegyeznek, feudalizmusukon belül olyan árutermelést fejlesztenek ki, amely

[37] *Oswald Spengler:* Untergang des Abendlandes. (Nyugat hanyatlása.) I. köt. 22. old.

nem akadályozza meg az átmenetet a kapitalizmusba és ez minden külső erőszakos beavatkozás nélkül meg is történik. Az európai történelem kulturális fejlődésének eme megkülönböztető vonása magyarázza meg, hogy az ázsiai termelési módot konzerváló s annak legfeljebb különböző megjelenési formákat adó keleti népek miért válnak hosszú időre egy maroknyi fejlett civilizációjú európai nép gyarmatává. Az egyetemes történelem egyik legfontosabb kérdése annak teljes megvilágítása, hogy miért nem fejlődött ki immanens úton a kapitalizmus Ázsiában, miért kívülről importálják a kapitalizmust, amely azután a modern osztályellentétek megteremtésével létrehozta a gyarmati rendszer felszámolásának feltételeit. Marx, aki fő irányban kijelölte a helyes választ, éppoly szenvedélyesen leplezte le a gyarmati rendszer hajmeresztő borzalmait, amilyen nyomatékkal mutatta meg, hogy ez a rendszer „létrehozta a legnagyobb és őszintén szólva az egyetlen *társadalmi* forradalmat, amely valaha is lezajlott Ázsiában".[38] Szó sem lehet tehát arról, hogy az európai kultúra keleti határa Magyarország, s az úgynevezett „utódállamok" és Oroszország népei a történelmi Kelet.

A kultúrfölény elmélete a revíziós-irredenta és imperialista célkitűzések békés lepelbe burkolása. Ez a lepel sokszor hull le, sokszor áll előttünk tisztán a „Magyar történet" lapjain is a politikai hegemónia igénye. Paradox módon ott mutatkozik leginkább, ahol legkevésbé várnánk; a magyar középkorral kapcsolatban. A középkor eszményesítése az imperialista burzsoázia ideológusainál általános tendencia volt a két világháború között, s ennek élén a szellemtörténészek jártak. Marx annak idején még azt mondhatta a polgári előítéletektől diktált, s „sötét középkor" képét idéző történelemkönyvekről, hogy túlságosan kényelmes dolog liberálisnak lenni a középkor rovására. A két világháború közti szellemtörténeti irodalmat olvasva kedvünk támad megfordítani Marx mondását: kényelmes dolog a liberalizmus rovására középkorinak lenni. A középkor ilyenfajta megértése éppúgy nem biztosította igazi tudományos feldolgozását, mint a klasszikus kapitalizmus liberális eszméiből következő értetlenség. Dempf, Mitteiss, Huizinga, Woerringer vagy a magyar Váczy csak továbbmisztifikálják az önmagukban úgyis elég

[38] *Marx—Engels* Válogatott művek. I. köt. 355. old.

misztikus, vallási vagy vallásilag megszentelt jogi formákat, hogy ezt a hatványra emelt misztifikációt mint az egyes történelmi tények és folyamatok mögött levő, a tények és folyamatok alakulását meghatározó lelki-szellemi struktúrát állítsák oda a megértés kulcsaként.[39]

Ez a háttere a magyar középkor idealizálásának. Ha nem veszszük észre, hogy nemcsak és nem is elsősorban klerikalizmusuk miatt nyúlnak vissza a vallási tudatformákba burkolt feudális viszonyokra, akkor elkerültük a döntő pontot, a középkornak a magyar imperializmus érdekei szerinti idealizálását szellemtörténészeinknél. Egyebek között ez is mutatja, mennyire helytelen a magyar szellemtörténetben egyszerűen feudális jellegű történetírást látni.

A középkori magyar fejlődés viszonylagos önállósága, felzárkózása a nyugatihoz, megkönnyíti ezt az átértékelést. Elég a feudális hódító törekvéseket átfesteni az imperialista birodalmi ábrándok színeire. A magyar középkor eszményesítése alkalmi-

[39] Heinrich Mitteiss szerint „A jog formái oly élesen kidomborodnak s oly tartósságról tanúskodnak, hogy a históriai történés dominánsaivá válhatnak." (*H. Mitteiss:* Der Staat des hohen Mitteralters. A késői középkor állama. 5. kiad. Weimar 1955. 6. old.) Akármilyen becsesek is egy korszak tényleges társadalmi viszonyainak, tulajdonviszonyainak megértése szempontjából az azt kifejező jogi képződmények, a jogi formák valóságos gazdasági tartalmát kell először megérteni ahhoz, hogy megértsük jogi kifejezésüket. Mitteissnél a forma lesz a tartalom: jogi képzetekké alakítja át a termelési viszonyokat, s ily módon a gazdasági viszonyok helyett a jogi viszonyokat teszi meg a társadalom alapjává. A keleti germánok katonai demokráciáját így jellemzi: „Míg más törzsek csak a háborúban bízták egy hercegre az állam egységes vezetését, itt a fegyverbe hívás joga állandó királyi hatalom alapjává lett. Mivel azonban maga a háború végső igazolását a vallásos képzetekben leli meg, így a királyi hatalom is a vallásos szférában gyökerezik." A vezéri hatalom valóságos alapja a belső vagyoni differenciálódás, s a törzsek közötti reális ellentétek itt semmibe tűnnek, marad a vallási szféra. „A királyi hatalom abból a szükségszerűségből keletkezett, hogy a népiséget az önszemlélet szimbóluma segítségével megerősítsék." (Ugyanott, 7. old.) Ilyen szellemtelenül szellemesítik át a történelmet. A klasszikus polgári felfogásból már csak a jogi szemlélet maradt emlékül, elárasztva vallási képzetekkel. S e jogi szemlélet is különösen paradoxul hat a feudalizmus viszonyaira alkalmazva, amelyek között a jogi szempontból irracionális gazdaságon kívüli kényszer — az „ököljog" — oly nagy szerepet játszik a tulajdonviszonyok alakulásában.

lag felmerült már a magyar nacionalizmus haladó korszakában is. Tudjuk, hogy még Petőfi is ilyen sorokra ragadtatta magát:

„Oh nagy volt hajdan a magyar,
Nagy volt hatalma, birtoka,
Magyar tenger vizében hunyt el,
Észak, kelet, s dél hullócsillaga."[40]

Nála azonban a hajdani nagyság megidézése történelmi ígéret volt a nemzeti függetlenség kivívására s nem fenyegetés. Csak az imperialista korszakba belépő történetírásban indul meg az átstilizálás, amelyet a szellemtörténet továbbvisz. „Acsády — mint Léderer Emma rámutatott — a magyar birodalom történetét írja meg. Marczali szerint a Kárpátok és az Adria között húzódó föld Kálmán alatt először vált »politikai egységgé".« Acsády szerint Magyarország Nagy Lajos korában az európai államélet egyik irányító nagyhatalma volt. Mindez csak szerény kezdet a szellemtörténet teljesítményeihez képest.

Az imperialista átstilizálás lényege itt az, hogy — mint szélsőségesen agresszív formában Hómannál látható — egységes és a modern imperializmus viszonyai között felújítandó, az Árpádházi királyoktól az Anjoukon keresztül Hunyadi Mátyásig húzódó, egyre gazdagabbá és teljesebbé váló birodalmi koncepciót tulajdonítanak a középkori magyar uralkodónak. „Első nemzeti dinasztiánk — Szent István egyetemes békekoncepciójáról és az időnként epizódszerűen felmerült keleti tájékozódásról nem szólva — két reálpolitikai értékű külpolitikai koncepciót termelt ki. Ezek egyike az egész német és az olasz komplexumot felölelő szövetség keleti veszedelem esetén időszerű honvédelmi koncepciója. Másik a nyugati kultúrkör keleti határán belül élő népeket egyesítő lengyel—magyar—horvát—olasz szövetségnek dél és kelet felé expanzív tartalommal telített koncepciója, háttérben a császárral elégedetlen német tartományurak és Franciaország szövetségével. Amannak a tatárjárás után IV. Béla, majd

[40] *Petőfi Sándor* Összes költeményei. I. köt. Kossuth Könyvkiadó 1959. 411. old.

[41] *Léderer Emma:* A korábbi középkorra vonatkozó magyar polgári történetírás bírálata. Különnyomat a Társadalmi-történeti Tudományok Osztálya közleményeiből. 1954. 107. old.

Zsigmond és Mátyás király, ennek a XIII. század elején már nagyhatalmi méretekre szélesbült, majd közel egy évszázados szunnyadás után újra imperialisztikus keretben jelentkező koncepciónak Kálmán, III. Béla, II. András és I. Károly voltak a képviselői és ennek lett megszemélyesítője Nagy Lajos."[42]

Évszázadok változó történelmi helyzetein keresztül is egységes, egyre gazdagodó koncepciót feltételezni, amely a cselekvés vezéreszméje, és időnként elhalványul, időnként újra felgyúl — olyan mítosz, amelyet a pozitivista történetírásban még hiába keresnénk. Nem mélyedhetünk el a belső ellentmondásoknak abba a tömkelegébe, amelyekbe a szellemtörténész bonyolódik előregyártott elképzeléseinek igazolásánál. Minden elfogulatlan olvasónak az a rossz érzése támad, hogy a magyar birodalmi koncepció kifejtője olyan olvasót feltételez, aki minden következő oldalon elfelejti az előző oldalon olvasottakat. Ugyanaz a III. Béla például, akiről Hóman megállapítja, hogy nem tudott jelentős sikert elérni halicsi politikájával, néhány oldallal később az örök magyar imperializmus szimbólumává lesz: „Sajátos játéka a sorsnak, hogy a középkori magyar külpolitikának Kálmán és Nagy Lajos mellett legnagyobb reprezentánsát (III. Bélát), a magyar nagyhatalom alapítóját, az Árpád-ház politikai hagyományait kisajátító Habsburg-uralom utolsó nagy képviselője, a magyar királyok egykori horvát, dalmát, bosnyák, halicsi és ladoméri tartományain uralkodó Ferenc József kísérte második, végső nyugvóhelyére... A nagy király hatalmas testének maradványai új pihenőre találtak a budavári koronázó templomban, hogy a közelben őrzött Szent Jobbal együtt hazánk fővárosában hirdessék múltunk dicsőségét, jövőnk reménységét."[43]

Iskolás buzgalmában még azt sem veszi észre, hogy Béla mint szimbólum, kétértelmű. Ha a magyar imperializmusnak ilyen volt a kezdete, milyen lesz folytatása?

A középkor imperialista átstilizálásának volt kifejezője és döntő eleme a Szent István-i gondolat s mindaz, amit ez jelentett, revizionista igényektől, imperialista expanzióig. A Horthy-fasizmus politikai igényei túlterjedtek a régi Magyarország „ter-

[42] *Hóman—Szekfü:* Magyar történet. II. köt. 169. old.

[43] Ugyanott, 417. old.

mészetes" és „történelmi" határain, de közvetlen és legfőbb célkitűzésük a régi határok, az idegen nemzetiségek feletti uralom visszaállítása volt. Szellemtörténészeink tiltakoztak azellen, hogy imperialista történetíróknak tekintsék őket, de nyíltan, bevallottan is irredentista történetíróknak tekintették magukat, mint ezt Szekfü kifejti „Trianon revíziója és a történetírás" című cikkében. Pedig ez már önmagában is imperialista törekvés volt, önálló állami életkereteiket megteremtő nemzetekkel szemben. A jó lelkiismeretet a szóban forgó szomszédnépek burzsoá történetírásának erőteljes nacionalizmusa adta nekik. A nyugati polgári liberalizmus, s a szomszéd államok liberális és nem liberális publicisztikája és történetírása is régóta támadta már a magyar nacionalizmus nemzetiségellenes politikáját, miközben azt a történetietlen hibát követte el, hogy már a nemesi-polgári nacionalizmus előtt is burzsoá nacionalista elnyomó törekvéseket és indítékokat tulajdonít a magyar politikának. A magyar szellemtörténet koncepcióját messzemenően meghatározza ez a körülmény, belőle következik az az apologetikus szándék, hogy tisztára mossa a magyar uralkodó osztályokat, a nemzetiségi elnyomók szoborba önthető ellentéteként mutassa be.[44] Már Szekfü „Három Nemzedék"-e a nemesi burzsoá liberalizmus nacionalista elveit tette felelőssé a magyarság és a nemzetiségek viszonyának elromlásáért, s szellemtörténeti szempontjának megfelelően az erőszakos nyelvterjesztésben látta a kérdés ugrópontját. Szekfü az 1848 előtti Kossuth nacionalizmusától Széchenyi mérsékeltebb, a magyarosítás erőszakos eszközeit elítélő, a polgári nacionalizmus fejletlenebb fokát képviselő elveihez nyúlt vissza. Hogy nem a polgári demokratikus szempontok vezették az erőszakos magyarosítás elítélésében Széchenyit sem, elegendőképpen jellemezhető azzal a ténnyel, hogy ő és követői hívei voltak a spontán asszimilációnak és elvetik az egyetlen valóban demokratikus koncepciót, amelyet a magyar múlt a Duna-medence nemzeti ellentéteinek megoldására létrehozott, elvetik Kossuth Duna-konföderációs tervét.

Minthogy nemzeti ellentétek a középkorban nincsenek s a

[44] „Született népelnyomónak tartják a magyarságot, s ha van nép, amely születésénél és fejlődésénél fogva távol áll minden népelnyomástól, ha van nép, amely szoborba kifaragható ellentéte az elnyomónak, akkor az a magyar!" — *Szekfü Gyula:* Állam és nemzet. 42. old.

feudális birodalmi felfogásnak megfelelően „Szent István Intelmeiben” előfordul az a Karolingoktól származó gondolat, hogy egyetlen nyelvvel és egyféle szokással bíró ország gyönge és törékeny, ezért apologetikus szándékuk könnyen találhat fogódzót a magyar középkorban, az „Intelmek” eme gondolatát úgy értelmezve, hogy Magyarországnak örök időkre soknemzetiségű országnak kell lennie, amely nemzeti kisebbségeinek a keresztény királyság szellemében ad szabadságot. Ezt nevezték „Szent István-i gondolat”-nak.

A konszolidációs típusú szellemtörténet is buzgón hangsúlyozta azonban a nemzetiségi szabadság természetes korlátait: „Szent István felfogása éppenséggel nem zárhatta ki a természetes asszimilációt, amely a különféle bevándoroltaknak a magyarsággal való együttéléséből erőszak nélkül adódik... Amikor tehát jó bánásmódot; »jóakaratú táplálást és tisztességes tartást« kíván a vendégek számára jövendő utódaitól, ezzel nem kisebbségi jogokat, hanem azon általános keresztény emberi jogokat követeli, amelyre az egyházjog szerint is igényük volt a jövevényeknek...”[45]

Ebben látták a követendő példát a visszaállítandó Szent István-i állam számára. Ezért írja alá Szekfü a Szent István-i állameszme korszerű fogalmazásaként Bethlen István gondolatát: „Szent István magyar államot alapított, de nem úgy, hogy az itt élő vagy általa ide telepített nem magyar népeket és néptöredékeket egyúttal erőszakkal megmagyarosítani törekedett volna, sőt ezek mindegyikének jelentőségének megfelelő, egészen a nemzeti autonómiáig terjedő privilégiumot adott, meghagyta nekik szokásaikkal együtt saját kultúrájukat, nyelvüket, sőt közjogi különállásukat, és így illesztette be őket a birodalom egységébe.”[46]

Ezt 1938-ban írták, „Szent István évében”. De a magyar imperializmus eme „békés” változata felett már eljárt az idő, nem volt egyeduralkodó többbé. Egy angol—amerikai orientációjú politika kifejezőjévé vált. Vele szemben a német tájékozódású fasizmus új szükségletei az agresszív változatot tolták előtérbe, amelynek megfogalmazása a faj, tér, népfaj és kultúrtalaj kate-

[45] Ugyanott, 34. old.

[46] Ugyanott.

góriáinak segítségével Mályusz tanulmányában történik 1939-ben a „Századok" lapjain. „A középkori magyar nemzetiségi politika" a természetes asszimiláció szekfüi gondolatát félretéve bizonygatja, hogy már az árpádházi királyok is erőszakosan magyarosították: a XIII. századig szétszórták a betelepülő idegeneket, hogy feloldódjanak a magyar kultúrtalajban, s ha ettől kezdve saját hatalmi érdekeik meg is követelték e politikai vonal föladását, az idegenek tömörítésének új politikai vonalát, Mályusz szerint ez sem változtatott az erőszakos asszimilációs törekvéseken. Még az érvelés módja is megváltozik nála. Már kétségtelen és másoktól is kétségbevonhatatlan sarkigazságként beszél arról, hogy az „alsóbb fajiságú" népektől, így a szlávoktól a magyarság semmit nem vehetett át. „Hacsak Németi falvaink volnának — írja —, bizonyára nehéz volna még ma is megingatnunk bizonyos közhellyé vált, de teljesen alaptalan nézeteket (ti. hogy a nyugati településűlők elősegítették a magyarság civilizálódását). Mivel azonban Tóti, Oroszi, Csehi helyneveink is vannak, joggal számítunk arra, hogy mégsem fogja senki úgy gondolni, hogy szlovén, rutén és cseh telepesekkel óhajtották az Árpádok a magyar népet neveltetni. Az ő felfogásukat így körvonalazhatjuk: nem utasították el azokat, akik a vendégjogra hivatkozva bebocsátásukat kérték, de velük meg akik más útonmódon kerülnek államunk területére, nem volt szándékuk megbontani a magyarság egységét. Ellenkezőleg, a magyarságba való beolvasztásuk volt a céljuk, amit sikerült is elérniök." S hogy az erőszakos asszimiláció régi értelmét és mai jelentőségét senki se értse félre, a történész jónak látja hozzátenni: „Királyaink valóban tudták, mi az asszimiláció. Nem törekedtek ugyanis minden népelem beolvasztására. Igaz, csak egyet akartak kihagyni, de — napjaink felfogása szerint — valóban a legjelentősebbet: a zsidóságot."[47] Így érthető, hogy „mindaz, amit már most is tudunk a magyarság és a nemzetiségek kapcsolatáról, bízvást tekinthető akár a jövő zálogának is".

A konszolidációs szellemtörténet így szerencsésen beletorkollik a totális fasizmusba. Bár különböző politikai orientáció jegyében kerülnek már ellentétbe egymással, történelmi egymás-

[47] *Mályusz Elemér:* A középkori magyar nemzetiségi politika. Századok, 1939. 277—278., 285. old.

utánjuk mégis logikus rendbe állt össze, mert a kultúrfölényen alapuló hegemónia programja, amely kezdettől fogva csupán a politikai hegemóniára törekvésnek volt leple, itt az idegen népek letiprásának és erőszakos beolvasztásának nyílt meghirdetésébe csap át a faji fölény alapján.

Szellemtörténészeink kultúrkör felfogásában a faji, népfaji, politikai és általános kulturális szempontok mellett — láttuk — szerepet kaptak a művészettörténetből átvett stíluskategóriák is. Mégpedig nem egyszerűen mint egy-egy művészeti korszak jellemzői, hanem egy ennél állítólag mélyebb és tágabb értelemben, mint a szellem koronkénti tendenciái, mint egész történelmi korszakok szintetikus kategóriái. Miért volt szüksége szellemtörténészeinknek s általában a szellemtörténetnek a művészettörténeti fogalmak ilyen elméletileg és módszertanilag tisztázatlan kiterjesztésére?

A szellemtörténet a lelkiségben látta a történelmi folyamatok, következésképp a történetírás legáltalánosabb szintetikus kategóriáját. Ez a lelkiség, nacionalizmusának megfelelően, a népfajban materializálódott, s akár akarják, akár nem, a történelmileg felfogott faj is hosszú időkre állandó alakulatnak tekintendő. „Történelmi szempontból faji tulajdonságoknak nevezhetjük mindazon örökletes tulajdonságokat, melyek a történeti korszakokban, a változó gazdasági, kulturális és társadalmi viszonyoktól többé-kevésbé függetlenül valamely nemzetet vagy népet azon egy nemzetté és néppé tesznek" — hangzik Szekfü definíciója.[48] A népfaj, „az ősi, változatlan szellemiség", túláltalánosított szellemtörténeti és fajelméleti kategóriája éppen üres általánossága következtében nem volt elég teherbíró ahhoz, hogy a történelmi fejlődés változó és változatos tényeit összefogja, szintetizálja. A szintézis igényével fellépő szellemtörténet képtelen volt arra, hogy saját elméletileg proklamált szintetikus kategóriája segítségével átfogja a történelmi fejlődés egy-egy szakaszát. Mert az a nagyon kevés tényszerűen hangzó megállapítás, amit el tudott mondani az örök magyar lélekről — Szekfünél rendszerint a legkülönfélébb negatívumok: a faji közömbösségtől a gazdasági közömbösségig, meg az ezzel persze homlokegyenest ellentétes pozitívum, az ősi vitézség és harciasság —

[48] *Szekfü Gyula:* A bortermelő lelki alkata. 19. old.

éppen az egyes történelmi korszakok szétszórt tényeit hagyta meg szétszórtságukban, nem egységesíthette még egy látszatszintézis erejéig sem. A „Magyar történet" írói valami látszatmozgást belevisznek ugyan a faji-lelki szubsztancia maradandóságába. A középkori magyar lélek katolikus egysége az újkor kezdetén megbomlik, s a tiszántúli és a dunántúli hasadt tudat formáiban perlekedik önmagával, amiből az következik, hogy a jelenkor feladata az egyszer megvolt egység visszaállítása. Ám ez a látszatmozgás is a mozgás látszata csupán, képtelen önmagába bevonni történelmi tények és folyamatok heterogén sokféleségét. A korokon túli általános és az egyedi momentumok között feltáruló űrt a különös kategóriák egész sorával kellett kitölteni. A változatlan ősi lélek és a változó történelmi valóság ellentmondásai között vergődő szellemtörténészeinknek a nyugati szellemtörténet sietett segítségére, amely az 1920-as évek második felében, a „Magyar történet" írását alig megelőzve, kezdte az általános történelmi szintézis céljaira felhasználni azokat a stíluskategóriákat, amelyeket eredetileg a művészettörténet dolgozott ki.

A XIX. század második felének művészettörténetét, művészettudományát a pozitivizmus filozófiai alapjaiból következő világnézetellenesség jellemezte. Legfőbb feladatát a minden eszmei tartalomtól elszakítva szemlélt műalkotások és művészi irányzatok külső formájának, a külső formajegyekben megnyilvánuló, az egyes műalkotásokon és irányzatokon túlmenő stílusazonosságok megállapításában látta. Olyan elvont, az egyes műalkotások konkrét, a tartalommal szorosan összefüggő, magából a tartalomból kinövő, belső formájától elvonatkoztatott formarendszerek elméletét dolgozta ki, melyekkel egy-egy műtörténeti korszakot kívánt jellemezni, s amely formarendszerekre támaszkodva az egyes stílusok idő- és térbeli meghatározását, regionális típusainak kidolgozását akarta elérni. A művészet történetét végeredményben a szemnek, a fiziológiai optika értelmében vett látásnak (és a látással szoros kölcsönhatásban álló tapintásnak) a fejlődésében látta, a szemnek a valósághoz való változó viszonyában. Nem magyarázhatta meg és nem is akarta megmagyarázni, hogy miért, milyen okokból fejlődik ez a látás, honnan ered az, hogy teszem a festészetben, a térszemlélet egészen más a feudális, mint a reneszánsz kultúrában. Maguknak a

jelenségeknek rögzítésére s a jelenségek elvont elemeinek kielemzésére s egymáshoz való genetikus és strukturális viszonyba állítására törekedett. Kései és legmagasabb szintű teljesítményét ez a fenomenológiai elemzésre beállított formalisztikus felfogás — amely csak mint a megismerés egy lépcsőfoka, az empirikus fok szükséges tartozéka méltánylandó — H. Wölfflin „Kunstgeschichtliche Grundbegriffe" („Művészettörténeti alapfogalmak") (1915) című művében érte el. Ő olyan metafizikus stílusjegyeket állapít meg (vonalszerű és festői, sík és mély, zárt és nyílt forma, sokféleség és egység, világos és homályos ábrázolás), amelyeket a reneszánsz és barokk művészet alkotásaiból von le, a különösség szintjéről a történelmi általánosság szintjére emelve őket. A művészi formálásnak ezek a jegyei mint stíluselvek szerinte olyan szélső értékeket adnak, amelyek ugyan felléphetnek egyidejűleg is, de fontosabbak egymást váltó mozgásukban, történelmi változásaikban s diakronikusan, fejlődésében tekintve egy művészettörténeti hullámelmélet lehetőségét rejtik magukban. Wölfflinnél kevésbé lelkiismeretes, a történelmi fejlődés bonyolult vonalaihoz és elágazásaihoz, visszaeséseihez és előretöréseihez kevésbé ragaszkodó művészettörténészek és történészek a magyar Ligetitől a svájci Joelen át az orosz—amerikai Szorokinig ki is alakították ezt a szükségképpen mechanisztikus, a történelmet végeredményben az akcióreakció elvére építő hullámelméletet, amelyet még a mi szellemtörténészeink is mint a történelem elmechanizálását utasították el.

A művészettörténetben a voltaképpeni szellemtörténet ennek a leíró pozitivizmusnak és formalizmusának kritikai meghaladására törekedett. A döntő fordulatot bizonyára Alois Reigl tette meg már a múlt század végén a Kunstwollen (művészi szándék) és a Kunstkönnen (művészi tudás, művészettechnikai lehetőségek) megkülönböztetésére épített elméletében. Az elmélet nála is a „materializmus" ellen irányul, de nem Marxé, hanem Gottfried Semperé vagy mint Riegl hangsúlyozza, inkább a Semper-epigonoké ellen. (V. ö. *Alois Riegl:* Stilfragen [Stíluskérdések] 1893. bevezetése.) Semper a technika és tektonikus művészetek fejlődésének fő meghatározóját — nyilvánvaló analógiában Darwin felfogásával, amely az állati fajok változásait természeti szerveik megváltozásával, az állat természetadta technológiájával

hozza kapcsolatba — a feldolgozás technikai eszközeiben, a felhasznált nyersanyagok minőségében s a létrehozandó formák rendeltetésében, funkciójában látta. S ha ő maga (kitűnő építész és jelentős tudós) valóban távol állt attól, hogy akár az alkalmazott művészet tekintetében is ezekben lássa az egyedüli esztétikai tényezőket, technicista utódainál ez az egyoldalúság menthetetlenül bekövetkezett. Riegl világosan látja, hogy egyazon stílusjegyek vagy ezek egész komplexuma, totalitása nagyon különböző anyagokban és feldolgozási technikákban is megjelennek, sőt ellentétes funkciót betöltő formakonstrukciókon is, s ezért elveti Semper gondolatát, hogy a stílusváltozások végső hajtóerejét a fenti momentumokban lehet megtalálni. Nem veti fel azt a fontos kérdést, ami pedig a művészeti technika és feldolgozási anyagok szerepére és határaira rávilágítana, hogy a meghatározott anyagokon és technikán kialakuló stílusformák, ha egyszer megszilárdulnak, mennyiben általánosodhatnak, válhatnak más, nyersanyag és technikai feldolgozás tekintetében teljesen heterogén területek formakincseivé.[49]

Mármost Riegl a technikától teljesen függetlenítve a stílusformák változását, magának a Kunstkönnennek, a technikai készségeknek és lehetőségeknek alapját is a művészi szándékban, annak sajátos irányában jelöli meg. A korai keresztény művészet nem azért primitív technikailag, mert máról holnapra elfelejtették azokat a technikai eredményeket, amelyeket az antik művészet egyszer már megteremtett, hanem azért, mert az új művészi szándék, a transzcendens tartalom evilági megjelenítése foglalkoztatja őket s még nem rendelkeznek az új szándéknak megfelelő új technikával. A vitában a polgári világnézet két szélső pólusa, a természettudományos-technicista mechanikus materializmus és az idealista historizmus csapott össze egymással. Mindkettő elmegy a döntő mozzanat mellett, csak más-más oldalon: elmennek a társadalmi-termelési technikából

[49] A XX. század nehéz fajsúlyú polgári társadalomtudósait sokkal kevesebb dialektikus gondolkodási készség jellemzi, mint a XVI. század könnyű fajsúlyú íróit is, egy Brantome-ot, aki szerint a gáláns hölgyeknek azért nem szabad egyetlen szavukat sem elhinni, mert életvitelük alaptényében, a házasságtörés leplezésében annyira megszokták a hazudozást, hogy ez kisugárzik életük minden területére s hazudnak akkor is, ha szükségük van rá, akkor is, ha nincs.

kinövő társadalmi-termelési viszonyok, az emberek egymáshoz való viszonyai, osztályviszonyai mellett, amelyet dolgok és eszközök csak közvetítenek s amelyek éppen az emberi tartalmak társadalmi alakulása szempontjából egyedül adhatnak magyarázatot a művészet tartalmas formáinak és megformált tartalmainak történelmi fejlődésére, változásaira. A polgári művészetfelfogást éppen ezért mindvégig elkíséri majd a két egymással feleselő, egymást kiegészítő pólus, az objektivista technicizmus, mint a polgári világ fetisizált tárgyaiban való közvetlen fogvamaradás és a szubjektivista historizmus mint az ezzel szemben tehetetlen és éppen ezért önmagában is fetisizálttá vált bensőségesség.

A Kunstwollen fogalma Rieglnél még sokértelmű: pszichologisztikus mozzanatok keverednek benne olyan világnézeti tartalmakkal, amelyeket Riegl, esztéticizmusának megfelelően, pusztán művészi jellegű koncentrációjukban tárgyal. Epigonjainál azonban a Kunstwollen már határozottan a benne foglalt világnézeti tartalmak felől határozódik meg — a történelmi mozgáshoz legközelebb maradva bizonyára Riegl jelentős utódánál, Antonin Dvorzsáknál. Dvorzsák kitűnően felismeri, hogy: „a művészet nemcsak formai feladatok megoldásában és fejlődésében áll. A művészet egyszersmind mindenkor és elsősorban az emberiség uralkodó eszméi, valamint ezek történetének kifejezése, nem kevésbé, mint a vallás, a filozófia vagy a költészet."

Ezzel az elvvel Dvorzsák fontos lépést tett a formalisztikus művészettörténeti szemlélet meghaladásában, mert a művészi alkotást meghatározó eszmei mozzanatok között első helyen a világnézet áll. Nincs itt helye annak, hogy részletezzük azokat a — szellemtörténeti szemhatáron belül — feloldhatatlan ellentmondásokat, amelyek felfogását jellemzik. Csak két, a továbbiak megértése szempontjából lényeges mozzanatot emelek ki. A művészet nem egyszerűen egy meghatározott világnézet kifejezője, ahogyan Dvorzsák és jelentős tanítványai gondolják, a művészet a valóság sajátos visszatükrözési formája meghatározott osztályálláspontról. S minthogy ugyanaz az osztályálláspont szabja meg a valóság gondolati-filozófiai elsajátítását, amely ott áll a valóság művészi elsajátítása mögött is, azért két, a közös társadalmi létalap által meghatározott, egy irányba tar-

tó, kölcsönös dialektikában álló mozzanattal van dolgunk s nem csupán eggyel. Végső soron — ha nem is Dvorzsáknál és jelentős tanítványainál — elvileg a szellemtörténeti felfogásból az következne, hogy a művészet egyszerűen világnézeti eszmék megtestesítője, vagy inkább illusztrációja. A valóságban a művészeti kifejezés mindig támaszkodik világnézeti eszmékre, de a világnézet nem arra szolgál benne, hogy egyszerű érzékletes megtestesülését adják eszméiknek, hanem az élet tanulmányozására, amelynek gazdag, sokszínű, mélyen elsajátított anyagából épülhet fel a mű. Minden igazán mély műalkotás művészi formában olyan új világnézeti problémákat is felvet, amelyeket elméletileg még nem általánosítottak s különösen erkölcsi kérdésekben nagy heurisztikus értékű modellje lehet a filozófiai kutatásoknak is. Ahogyan a szellemtörténet megfosztja a művészetet igazi valóságtartalmától s pusztán egy eszmei tartalomra zsugorítja össze, amely eszmei tartalom külső, stiláris megjelenése a sajátos formai elem, ugyanúgy szakítja el magát a világnézetet is attól a társadalmi valóságtól, amely létrehozta, s így osztozik az általános szellemtörténeti szemlélet alaphibájában, hogy olyasmivel akarja megvilágítani a művészetet, amely maga is megvilágításra, valóságos létfeltételeiből való levezetésre szorul.

A világnézet esztétikai megtestesülésének felfogott stíluskategóriák éppen e meghatározhatatlanságukban váltak a szellemtörténet általános történelmi periodizálása számára az álszintézis eszközévé. Csak meg kellett fordítani világnézet és stílus viszonyát. Dvorzsáknál a determináció a világnézettől fut a stílus felé. Ez relatíve kézzelfogható, konkrét viszony, mivel a világnézeti eszmék s összefüggéseik (azokkal a hibaforrásokkal, amelyekről második fejezetünkben megemlékeztünk már) leírhatók, megfoghatók, s kimutatható az eszmei összefüggéseknek megfelelő külső forma stílus-sajátosságainak rendszere. Minthogy azonban maga a világnézet magyarázatlan marad, könnyű megfordítani ezt a viszonyt. A világnézet mint az általános, most már a stílusnak mint különösnek nem meghatározója, hanem maga is a stílusnak kifejezőjévé, elemévé válik. Szekfű barokk-koncepciójának tudományos forrásai között előkelő szerepet játszik Karl Joel könyve „Wandlungen der Weltanschauung" („A világnézet változásai"), amelynek első kötete

1928-ban jelent meg. Az ő munkája már igen határozottan és világosan képviseli a megfordításnak azt a tendenciáját, amely az 1920-as és 1930-as években egyre általánosabbá vált: „Véletlen talán, hogy éppen a művészettörténész jár a történészek előtt, hogy Nohl és Woerringer (Joel nem látja Dvorzsák elsőbbségét és magasabb szintjét a Dilthey-tanítvány Nohllal és a némiképp outsider Woerringerrel szemben — *Sz. J.*) manapság éppen a művészeti stílusokat a világnézetből magyarázzák? Igen, igaz, amit Nohl kifejt, hogy a stílusellentétek az emberek különböző lehetséges számvetését jelentik a világgal, hogy a világ ősélményéből erednek, hogy a stílusok világnézetet jelentenek. Annyira igaz ez, hogy számomra éppenséggel megfordítva is érvényes: *a világnézetek stílusok*, mert a stílust még egy réteggel mélyebben kell beásni: nem csupán a művészetnek van stílusa, hanem már magának a szellemnek is. Nem csupán a világnézet kifejezése formálódik stílussá a művészetben, hanem maga a világnézet; mert már maga is kifejezés, formálás, mégpedig az igazságé, s azért igazság, mert kifejezése és formálása az életnek. Amit először a művészetben értettek meg, amely a belső élet legvilágosabb kifejezése akart lenni, a stílusok változó irányú kifejlését, az minden életre érvényes, mégpedig a legbelsőbb életből. *A gondolkodás is formálás* és megvan az iránya, a világnézet is történelemként változik, változó stílusokban, *évszázados kilengésekben.*" Az utolsó mondat utolsó két szavának kivételével, az évszázados kilengések hullámelméletének kivételével, szellemtörténészeink ezt a semmit sem magyarázó irracionális elvet vették át, amikor a romantika, gótika, reneszánsz, barokk, klasszicizmus stb. stílusfogalmainak segítségével próbálták korszakokra tagolni a magyar lélek történetét, s azt tették, amit Joel és minden más szellemtörténész tett. Az élet köznapi tényeit esztétizálják és esztétikai tényeit egyszerűsítik le valamely általános megfoghatatlan stílusmagatartás kifejezésévé. A különböző társadalmi területek mozgásformái ennek az irracionális stílusfogalomnak a jegyében kerülnek egy szintre, lesz egy kor szellemének kifejezőjévé a leglaposabban elmélkedő udvari filozófus s a történelmileg valóban jelentős politikus; ennek jegyében tűnnek el a kultúra ellentétes osztályalapjaiból következő ellentétes tendenciái. Elegendő

exemplifikációt láttunk erre, felesleges lenne számukat szaporítani.

Az örök időtlen néplélek és stíluskategóriák szintézise egyetlen vonatkozásban hozott létre intellektuálisan magasabb szinten álló, de tartalmilag tökéletesen hamis eredményt Prohászka Lajos filozófiai nemzetkarakterológiájában: „A vándor és a bujdosó”-ban. Eme nemzetkarakterológia módszertani és tartalmi elemzése azonban — mivel Prohászka egész sajátos kultúrfilozófiai felfogásának kritikai elemzését feltételezi — túlvezet már a szoros értelemben vett szellemtörténeti problematikán.

Szigeti József: A magyar szellemtörténet bírálatához.
Kossuth Könyvkiadó 1964.
177—224. old.

V. RÉSZ

A TÁRSADALMI HALADÁS FOGALMA ÉS TÖRTÉNELMI SZAKASZAI

ENGELS

III. RÉSZ

„ANTI-DÜHRING"

II. ELMÉLETI KÉRDÉSEK

A történelem materialista szemlélete abból a tételből indul ki, hogy a termelés, és mindjárt a termelés után termékeinek cseréje, minden társadalmi rend alapzata; hogy minden történelmileg fellépő társadalomban a termékek elosztása és ezzel együtt az osztályokba vagy rendekbe való társadalmi tagozódás ahhoz igazodik, hogy mit és hogyan termelnek és hogyan cserélik ki, amit megtermeltek. Eszerint az összes társadalmi változások és politikai forradalmasodások végső okai nem az emberek fejében, az örök igazságba és igazságosságba való növekvő bepillantásukban keresendők, hanem a termelési és cseremód változásaiban; nem az illető korszak *filozófiájában*, hanem *gazdaságában* keresendők. Az ébredező bepillantás abba, hogy a fennálló társadalmi berendezések ésszerűtlenek és igazságtalanok, hogy észből értelmetlenség, jótétből csapás lett, csak jele annak, hogy a termelési módszerekben és csereformákban teljesen csendben olyan változások mentek végbe, amelyekkel a korábbi gazdasági feltételekre szabott társadalmi rend nem illik össze többé. Ezzel egyúttal az is meg van mondva, hogy a felfedett visszásságok kiküszöbölésére szolgáló eszközöknek ugyancsak magukban a

megváltozott termelési viszonyokban kell — többé vagy kevésbé kifejletten — meglenniök. Ezeket az eszközöket nem a fejből *feltalálni* kell, hanem a fej segítségével *felfedezni* a termelés meglevő anyagi tényeiben.

Hogy áll mármost a dolog ezek után a modern szocializmussal?

A fennálló társadalmi rendet — ez most jószerivel általánosan elismert dolog — a jelenleg uralkodó osztály, a burzsoázia alkotta meg. A burzsoáziára nézve sajátságos termelési mód, melyet Marx óta tőkés termelési mód névvel jelölünk, összeférhetetlen volt a helyi és rendi kiváltságokkal, valamint a feudális rend kölcsönös személyi kötelékeivel; a burzsoázia szétzúzta a feudális rendet és romjain felépítette a polgári társadalmi berendezkedést, a szabad konkurrencia, a szabad költözés, az árubirtokosok egyenjogúsága és egyéb efféle polgári gyönyörűségek birodalmát. A tőkés termelési mód most szabadon kibontakozhatott. A burzsoázia vezetése alatt kidolgozott termelőerők, amióta a gőz és az új szerszámgépi berendezés átváltoztatták a régi manufaktúrát a nagyiparrá, eddig hallatlan gyorsasággal és eddig hallatlan méretben fejlődtek. De ahogy annak idején a manufaktúra és a behatása alatt továbbfejlődött kézművesség konfliktusba került a céhek feudális béklyóival, úgy kerül konfliktusba a nagyipar a maga teljesebb kialakulásában azokkal a korlátokkal, amelyek közé a tőkés termelési mód beszorítva tartja. Az új termelőerők kihasználásuk polgári formájának már a fejére nőttek; és ez a konfliktus a termelőerők és a termelési mód között nem az emberek fejében keletkezett konfliktus, mint teszem az emberi eredendő bűné az isteni igazságossággal, hanem a tényekben áll, objektíve, rajtunk kívül, függetlenül még azoknak az embereknek akaratától és megfutásától is, akik előidézték. A modern szocializmus semmi egyéb, mint e tényleges konfliktus gondolati reflexe, eszmei visszatükröződése mindenekelőtt annak az osztálynak a fejében, amely közvetlenül szenved alatta, a munkásosztályéban.

Miben áll mármost ez a konfliktus?

A tőkés termelés előtt, tehát a középkorban, általános volt a kisüzem a munkásoknak termelési eszközeikre való magántulajdona alapzatán: a kis, szabad vagy jobbágy parasztok földművelése, a városok kézművessége. A munkaeszközök — föld, mezőgazdasági felszerelés, műhely, kézművesszerszám — az egyes-

nek a munkaeszközei voltak, csak az egyedi használatra szabva, tehát szükségképpen kisszerűek, törpeméretűek, korlátozottak. De éppen ezért rendszerint magáé a termelőé is voltak. Ezeket a szétforgácsolt, szűkös termelési eszközöket koncentrálni, kibővíteni, a jelenkor hatalmas hatású termelési emelőivé átváltoztatni, ez volt éppen a tőkés termelési módnak és hordozójának, a burzsoáziának a történelmi szerepe. Hogy miként hajtotta ezt végre történelmileg a XV. századtól kezdve az egyszerű kooperáció, a manufaktúra és a nagyipar három fokozatán át, azt Marx „A tőke" negyedik szakaszában részletesen leírta. De a burzsoázia, amint ezt Marx ott ugyancsak kimutatta, nem változtathatta át ezeket a korlátozott termelési eszközöket hatalmas termelőerőkké anélkül, hogy ne változtassa át őket az egyesnek a termelési eszközeiből *társadalmi*, csak *embereknek egy összessége* által alkalmazható termelési eszközökké. A rokka, a kézi szövőszék, a kovácspöröly helyébe a fonógép, a mechanikai szövőszék, a gőzkalapács lépett; az egyesnek a műhelye helyébe a százak és ezrek együttműködését parancsoló gyár. És ahogy a termelési eszközök, úgy alakult át maga a termelés is egyedi cselekvések sorozatából társadalmi aktusok sorozatává és a termékek egyesek termékeiből társadalmi termékekké. A fonal, a szövet, a fémáruk, amelyek most a gyárból kikerültek, sok munkás közös terméke voltak, akiknek kezén sorjában át kellett menniük, amíg el nem készültek. Senki egyes ember sem mondhatja róluk: Ezt én csináltam, ez az *én* termékem.

Ahol azonban a munka társadalmon belüli természetadta megosztása a termelés alapformája, ott a termékekre *áruk* formáját nyomja rá, amely áruk kölcsönös cseréje, vétele és eladása az egyes termelőket abba a helyzetbe juttatja, hogy sokféle szükségleteiket kielégíthessék. És ez volt az eset a középkorban. A paraszt például eladott földművelési termékeket a kézművesnek és ezért kézműves-készítményeket vásárolt tőle. Az egyes termelőknek, az árutermelőknek ebbe a társadalmába ékelődött be mármost az új termelési mód. A munka természetadta *terv nélküli* megosztásának közepére, ahogy ez az egész társadalomban uralkodott, odaállította a munka *tervszerű* megosztását, ahogy az az egyes gyárban meg volt szervezve; az *egyedi* termelés mellé a *társadalmi* termelés lépett. Mindkettőnek a termékeit egyazon piacon adták el, tehát legalábbis megközelítőleg egyen-

lő árakon. De a tervszerű megszervezés hatalmasabb volt, mint a természetadta munkamegosztás; a társadalmilag dolgozó gyárak olcsóbban állították elő termékeiket, mint az elszigetelt kistermelők. Az egyedi termelés egyik területen a másik után vereséget szenvedett, a társadalmi termelés forradalmasította az egész régi termelési módot. De ezt a forradalmi jellegét oly kevéssé ismerték fel, hogy ellenkezőleg az árutermelés fellendítésére és előmozdítására szolgáló eszközként vezették be. Úgy keletkezett, hogy közvetlenül kapcsolódott az árutermelés és az árucsere meghatározott, már készen talált emelőihez: a kereskedelmi tőkéhez, a kézművességhez, a bérmunkához. Amennyiben ő maga az árutermelés egy új formájaként lépett fel, az árutermelés elsajátítási formái az ő számára is teljesen érvényben maradtak.

Az árutermelésben, ahogy az a középkorban kifejlődött, fel sem merülhetett a kérdés, hogy kié legyen a munka terméke. Az egyes termelő rendszerint saját, gyakran magatermelte nyersanyagból, saját munkaeszközeivel és saját vagy családja kezemunkájával állította elő. Nem is kellett előbb elsajátítania, magától az övé volt a termék. A termékek tulajdona tehát *saját munkán* nyugodott. Még ott is, ahol idegen segítséget használtak fel, ez rendszerint mellékes dolog maradt és a béren kívül gyakran még másféle térítést kapott: a céhbeli tanonc és legény nem annyira a kosztért és a bérért dolgozott, mint inkább mesterré kiképeztetéséért. S most bekövetkezett a termelési eszközöknek nagy műhelyekben és manufaktúrákban való koncentrálása, ténylegesen társadalmi termelési eszközökké való átváltoztatásuk. De a társadalmi termelési eszközöket és termékeket úgy kezelték, mintha továbbra is egyesek termelési eszközei és termékei volnának. Ha eddig a munkaeszközök birtokosa azért sajátította el a terméket, mert az rendszerint saját terméke, az idegen segítőmunka pedig kivétel volt, most a munkaeszközök birtokosa folytatta a termék elsajátítását, bárha nem az ő terméke volt többé, hanem kizárólag *idegen munka* terméke. Így tehát az immár társadalmilag létrehozott termékeket nem azok sajátították el, akik a termelési eszközöket valóságosan mozgásba hozták és a termékeket valóságosan létrehozták, hanem a *tőkés*. A termelési eszközök és a termelés lényegileg társadalmivá váltak. De olyan elsajátítási formának vetik alá őket, amelynek

előfeltétele egyesek magántermelése, amikor tehát mindenki maga birtokolja és viszi piacra a saját termékét. A termelési módot alávetik ennek az elsajátítási formának, noha e termelési mód megszünteti ennek előfeltételét. Ebben az ellentmondásban, amely az új termelési módnak tőkés jellegét adja, *csírájában benne rejlik már a jelenkor egész összeütközése.* Minél inkább uralomra került az új termelési mód minden döntő termelési területen és minden gazdaságilag döntő országban és szorította ki ezzel, jelentéktelen maradványokat nem számítva, az egyedi termelést, *annál rikítóbban napvilágra kellett kerülnie a társadalmi termelés és a tőkés elsajátítás összeférhetetlenségének.*

Az első tőkések, mint mondottuk, a bérmunka formáját már készen találták. De csak mint kivételt, mint mellékfoglalkozást, mint kisegítést, mint átmeneti pontot. A földmunkásnak, aki időnként napszámoskodni ment, megvolt a maga néhány hold saját földje, amelyből egymagából is szűkösen megélhetett. A céhszabályzatok gondoskodtak arról, hogy aki ma legény, holnap mesterré lett. Mihelyt azonban a termelési eszközöket társadalmiakká változtatták és tőkések kezében koncentrálták, ez megváltozott. A kis egyedi termelő termelési eszköze és terméke mindinkább elértéktelenedett; nem maradt számára más hátra, mint hogy bérért elszegődjék a tőkéshez. A bérmunka, mely korábban kivétel és kisegítés volt, az egész termelés szabályává és alapformájává lett; korábban mellékfoglalkozás volt, most a munkás kizárólagos tevékenységévé lett. Az időleges bérmunkás átváltozott élefogytiglani bérmunkássá. Az életfogytiglani bérmunkások tömegét emellett roppantul szaporította a feudális rend egyidejű összeomlása, a hűbérurak kíséretének feloszlatása, a parasztok elűzése portájukról stb. Végbement a szétválás itt a tőkések kezében koncentrált termelési eszközök és ott semmi egyébnek, csak munkaerejüknek a birtoklására korlátozott termelőerők között. *A társadalmi termelés és a tőkés elsajátítás közötti ellentmondás a proletariátus és a burzsoázia ellentéteként kerül napvilágra.*

Láttuk, hogy a tőkés termelési mód beékelődött az árutermelőknek, az egyedi termelőknek egy társadalmába, akiknek társadalmi összefüggését termékeik cseréje közvetítette. De valamennyi árutermelésen nyugvó társadalomnak az a sajátossága,

hogy benne a termelők elvesztették az uralmat saját társadalmi vonatkozásaik felett. Mindegyik a maga számára termel a maga véletlen termelési eszközeivel és a maga egyéni csereszükségletére. Egyikük sem tudja, mennyi kerül cikkéből a piacra, menynyire van belőle egyáltalában szükség, egyikük sem tudja, talál-e majd egyedi terméke valóságos szükségletet, kihozza-e belőle a költségeit vagy egyáltalában el tudja-e adni. A társadalmi termelésben anarchia uralkodik. De az árutermelésnek, mint minden más termelési formának, megvannak a maga sajátságos, inherens, tőlè elválaszthatatlan törvényei: s ezek a törvények utat törnek maguknak, az anarchia ellenére, benne, általa. Előtűnnek a társadalmi összefüggés egyetlen továbbra is fennálló formájában, a cserében, és érvényesülnek az egyes termelőkkel szemben mint a konkurrencia kényszertörvényei. E törvények tehát kezdetben e termelők előtt maguk előtt is ismeretlenek, és nekik hosszas tapasztalat útján kell őket előbb lassanként felfedezniök. A termelők nélkül és a termelők ellenére törnek tehát utat maguknak, mint termelési formájuk vakon működő természeti törvényei. A termék uralkodik a termelőkön.

A középkori társadalomban, kivált az első századokban, a termelés lényegileg a saját használatra irányult. Túlnyomóan csak a termelő és családja szükségleteit elégítette ki. Ahol, mint falun, személyi függőségi viszonyok álltak fenn, hozzájárult a hűbérúr szükségleteinek kielégítéséhez is. Itt tehát nem ment végbe csere, a termékek ennélfogva nem is öltötték áruk jellegét. A paraszt családja megtermelt csaknem mindent, amire szüksége volt, felszereléseket és ruhákat csakúgy, mint létfenntartási eszközöket. Csak miután eljutott odáig, hogy saját szükségletén és a hűbérúrnak tartozó természetbeni szolgáltatásokon felül többletet termeljen, csak akkor termelt árukat is; ez a többlet — a társadalmi cserébe belevetve, eladásra felkínálva — áruvá lett. A városi kézműveseknek persze mindjárt már kezdetben a csere számára kellett termelniök. De saját szükségletük legnagyobb részét is ők maguk állították elő: voltak kertjeik és kis földjeik; barmukat a községi erdőre hajtották, amely ezenfelül haszonfát és tüzelőt szolgáltatott nekik; az asszonyok lent, gyapjút stb. fontak. A csere céljára való termelés, az árutermelés még csak keletkezőben volt. Ennélfogva — korlátozott csere, korlátozott

piac, stabil termelési mód, helyi elzártság kifelé, helyi egyesülés befelé: falun a Mark, városban a céh.

Az árutermelés kibővítésével azonban, és nevezetesen a tőkés termelési mód felléptével, az árutermelés eddig szunnyadó törvényei is nyíltabban és hatalmasabban léptek hatályba. A régi kötelékek meglazultak, a régi elzáró korlátokat áttörték, a termelők mindinkább független, elszigetelt árutermelőkké változtak. A társadalmi termelés anarchiája napvilágra került és mindinkább tetőpontjáig hajtották. A fő szerszám azonban, amellyel a tőkés termelési mód a társadalmi termelésben ezt az anarchiát fokozta, az anarchiának éppen az ellenkezője volt: a termelésnek társadalmi termelésként való fokozódó megszervezése minden egyes termelési vállalatban. Ezzel az emelővel véget vetett a régi békés stabilitásnak. Ahol egy iparágban bevezették, nem tűrt meg maga mellett régebbi üzemi módszert. Ahol hatalmába kerítette a kézművességet, megsemmisítette a régi kézművességet. A munka területe csatatérré változott. A nagy földrajzi felfedezések és az őket követő gyarmatosítások megsokszorozták a felvevőterületet és meggyorsították a kézművesség átváltozását manufaktúrává. Nemcsak az egyes helyi termelők között tört ki a harc; a helyi harcok viszont nemzeti harcokká, a XVII. és XVIII. század kereskedelmi háborúivá növekedtek. A nagyipar végül és a világpiac létrejötte egyetemessé tették a harcot s egyidejűleg hallatlan hevességet adtak neki. Egyes tőkések, valamint egész iparok és egész országok között a természetes vagy megalkotott termelési feltételek kegye dönt a létezésről. Az alulmaradót kíméletlenül félrelökik. A darwini küzdelem ez az egyedi létezésért, a természetből hatványozott dühvel átvive a társadalomba. Az állat természeti álláspontja az emberi fejlődés csúcspontjaként jelenik meg. A társadalmi termelés és a tőkés elsajátítás közti ellentmondás újratermelődik mint *a termelésnek az egyes gyárbeli megszervezettsége és a termelésnek az egész társadalombeli anarchiája közötti ellentét.*

Eredeténél fogva immanens ellentmondásának ebben a két megjelenési formájában mozog a tőkés termelési mód, írja le kiúttalanul azt a „hibás kört”, amelyet már Fourier felfedezett benne. Amit Fourier persze a maga idején még nem láthatott, az az, hogy ez a kör fokozatosan szűkül, hogy a mozgás éppenséggel csigavonalat ír le és el kell hogy érje a végét, mint a

bolygók mozgása: a középponttal való összeütközés révén. A termelés társadalmi anarchiájának hajtóereje az, amely az emberek nagy többségét mindinkább proletárokká változtatja, és viszont a proletártömegek azok, amelyek a termelés anarchiájának végül is véget vetnek majd. A társadalmi termelési anarchia hajtóereje az, amely a nagyipar gépeinek végtelen tökéletesedőképességét minden egyes ipari tőkés számára kényszerparancsolattá változtatja, arra, hogy gépi berendezését — pusztulás terhe mellett — mindinkább tökéletesítse. De a gépi berendezés tökéletesítése az emberi munka feleslegessé tételét jelenti. Ha a gépi berendezés bevezetése és gyarapítása a kézi munkások millióinak kevésszámú gépi munkás által való kiszorítását jelenti, akkor a gépi berendezés tökéletesítése egyre több és több gépi munkás kiszorítását jelenti, végső fokon pedig azt, hogy létrejön rendelkezésre álló bérmunkásoknak a tőke átlagos foglalkoztatási szükségletét túlhaladó létszáma, egy egész ipari tartalékhadsereg, ahogy ezt már 1845-ben neveztem, mely rendelkezésre áll azokra az időkre, amikor az ipar magasnyomáson dolgozik, s melyet az utcára dob a szükségképpen következő összeomlás; mely minden időkben ólomsúly a munkásosztály lábán a tőkével a létezésért folytatott küzdelmében; szabályozó, hogy a munkabért alant tartsa a tőkés szükséglethez mért alacsony színvonalon. Így történik, hogy a gépi berendezés, Marxszal szólva, a tőke leghatalmasabb hadi eszközévé lesz a munkásosztály ellen, hogy a munkaeszköz folyvást kiüti a munkás kezéből a létfenntartási eszközt, hogy a munkás saját terméke a munkás leigázásának eszközévé válik. Így esik meg, hogy a munkaeszközök gazdaságosabbá tétele már eleve egyszersmind a munkaerő legkíméletlenebb elpocsékolásává és a munkafunkció normális előfeltételeinek megrablásává válik; hogy a gépi berendezés, a munkaidő megrövidítésének leghatalmasabb eszköze, átcsap a legcsalhatatlanabb eszközbe arra, hogy a munkásnak és családjának egész életidejét a tőke értékesítésére rendelkezésre álló munkaidővé változtassák; így esik meg, hogy egyesek túldolgoztatása mások foglalkozásnélküliségének az előfeltételévé lesz, és hogy a nagyipar, mely az egész földkerekségen új fogyasztókra vadászik, odahaza éhségminimumra korlátozza a tömegek fogyasztását s ezzel maga aláássa saját belső piacát. „Az a törvény [...], amely a relatív többletnépességet, vagyis az ipari tarta-

lékhadsereget állandóan egyensúlyban tartja a »tőke«-felhalmozás terjedelmével és energiájával, a munkást szilárdabban bilincseli a tőkéhez, mint Héphaisztosz ékei Prométheuszt a sziklához. Ez a törvény a tőkefelhalmozásnak megfelelő nyomorfelhalmozást szab meg. A gazdagság felhalmozása az egyik póluson tehát egyúttal a nyomor, munkagyötrelem, rabszolgaság, tudatlanság, elállatiasodás és morális lealacsonyodás felhalmozása az ellenpóluson, azaz annak az osztálynak az oldalán, amely *saját termékét mint tőkét termeli*." És a tőkés termelési módtól a termékek más elosztását várni annyi volna, mintha azt kívánnók, hogy egy villamos telep elektródjai ne bontsák fel a vizet, míg a teleppel össze vannak kapcsolva, s hogy ne fejlesszenek a pozitív póluson oxigént és a negatívon hidrogént.

Láttuk, hogy a modern gépi berendezés legmagasabbra fokozott tökéletesedőképessége, a termelésnek a társadalombeli anarchiája révén, hogyan változik át az egyes ipari tőkés számára azzá a kényszerparancsolattá, hogy gépi berendezését folyvást tökéletesítse, termelőerejüket folyvást emelje. Ugyanilyen kényszerparancsolattá változik át számára az a puszta ténybeli lehetőség, hogy termelési területét kibővítse. A nagyipar roppant terjeszkedési ereje, melyhez képest a gázoké valóságos gyerekjáték, most mint minőségi és mennyiségi terjeszkedési *szükséglet* lép szemünk elé, mely minden ellennyomással dacol. Az ellennyomást a fogyasztás, a kelendőség, a nagyipar termékeinek piacai alkotják. A piacok — extenzív és intenzív — terjeszkedési képességén azonban mindenekelőtt egészen más, sokkal kevésbé energikusan ható törvények uralkodnak. A piacok terjeszkedése nem tud lépést tartani a termelés terjeszkedésével. Az összeütközés elkerülhetetlenné válik, s minthogy megoldást nem tud létrehozni mindaddig, amíg magát a tőkés termelési módot szét nem robbantja, periodikussá válik. A tőkés termelés új „hibás kört" hoz létre.

Csakugyan, 1825 óta, amikor az első általános válság kitört, az egész ipari és kereskedelmi világ, az összes civilizált népek és többé-kevésbé barbár függelékeik termelése és cseréje jószerivel minden tíz évben egyszer kiszabadul eresztékeiből. A forgalom megreked, a piacok túltelítettek, a termékek éppoly tömegesen, mint elhelyezhetetlenül hevernek, a készpénz láthatatlanná válik, a hitel eltűnik, a gyárak leállnak, a dolgozó töme-

gek nélkülözik a létfenntartási eszközöket, mert túl sok létfenntartási eszközt termeltek, csődre csőd, kényszereladásra kenyszereladás következik. Évekig tart a pangás, termelőerőket és termékeket tömegesen elfecsérelnek és elpusztítanak, míg a felhalmozódott árutömegek nagyobb vagy kisebb elértéktelenedéssel végre lecsapódnak, míg a termelés és a csere fokozatosan újra megindul. A lépésnem lassanként meggyorsul, ügetésbe csap, az ipari ügetés vágtába, ez pedig megint egy teljes ipari, kereskedelmi, hiteli és spekulációs steeple-chase zabolátlan száguldásává fokozódik, hogy végül a legnyaktörőbb ugratások után ismét eljusson — az összeomlás árkába. És így megy ez újra meg újra. Ezt 1825 óta már teljes ötször megértük és e pillanatban (1877) hatodszor érjük meg. És e válságok jellege oly élesen kidomborodik, hogy Fourier valamennyiüket találóan jellemezte, amikor az első crise pléthorique-nak, fölös bőségből fakadó válságnak nevezte.

A válságokban a társadalmi termelés és a tőkés elsajátítás közti ellentmondás erőszakos kitörésre jut. Az árukörforgás legott megsemmisül; a forgalmi eszköz, a pénz forgalmi akadálylyá lesz; az árutermelés és áruforgalom minden törvénye fejtetőre áll. A gazdasági összeütközés elérte csúcspontját: *a termelési mód fellázad a cseremód ellen, a termelőerők fellázadnak a termelési mód ellen, amelyen túlnőttek.*

Azt a tényt, hogy a termelés gyáron belüli társadalmi megszervezettsége addig a pontig fejlődött, amelyen összeférhetetlenné vált a termelés mellette és felette fennálló társadalmon belüli anarchiájával — ezt a tényt maguknak a tőkéseknek is kézzelfoghatóvá teszi a tőkék erőszakos koncentrációja, amely a válságok alatt megy végbe sok nagy- és még több kistőkés tönkrejutása révén. A tőkés termelési mód egész mechanizmusa felmondja a szolgálatot az ő maga által létrehozott termelőerők nyomása alatt. A termelési eszközök e tömegét nem tudja többé mind tőkévé változtatni; parlagon hevernek és éppen ezért az ipari tartalékhadseregnek is parlagon kell hevernie. Termelési eszközök, létfenntartási eszközök, rendelkezésre álló munkások, a termelésnek és az általános gazdagságnak minden eleme fölös bőségben van meg. De „a fölös bőség a szükségnek és a hiánynak lesz forrásává" (Fourier), mert éppen ez az, ami a termelési és létfenntartási eszközöknek tőkévé való átváltozását meggá-

tolja. Mert a tőkés társadalomban a termelési eszközök nem léphetnek tevékenységbe, hacsak előbb tőkévé, emberi munkaerő kizsákmányolásának eszközévé nem változtak. A termelési és létfenntartási eszközök tőke-tulajdonságának szükségessége kísértetként áll közöttünk és a munkások között. Egyedül ez akadályozza meg a termelés dologi és személyi emelőinek összetalálkozását; egyedül ez tiltja meg a termelési eszközöknek, hogy funkcionáljanak, a munkásoknak, hogy dolgozzanak és éljenek. Egyrészt tehát rábizonyul a tőkés termelési módra, hogy képtelen ezeknek a termelőerőknek további igazgatására. Másrészt maguk e termelőerők fokozódó hatalommal szorítanak az ellentmondás megszüntetésére, tőke-tulajdonságuktól való megváltásukra, *társadalmi termelőerő-jellegüknek tényleges elismerésére.*

A hatalmasan megnövekvő termelőerőknek ez a tőke-tulajdonságuk ellen kifejtett ellennyomása, társadalmi természetük elismerésének ez a fokozódó kényszere az, ami magát a tőkésosztályt arra kényszeríti, hogy — amennyire ez a tőkeviszonyon belül egyáltalában lehetséges — mindinkább társadalmi termelőerőkként kezelje őket. Mind az ipari magasnyomás időszaka, korlátlan hitelmegduzzadásával, mind maga a krach is, nagy tőkés vállalatok összeomlása révén, nagyobb termelésieszköz-tömegek társadalmasításának ama formája felé sodor, amely a különböző fajta részvénytársaságokban lép elénk. E termelési és forgalmi eszközök némelyike már eleve olyan kolosszális, hogy mint a vasutak, a tőkés kiaknázás minden más formáját kizárják. Egy bizonyos fejlődési fokon ez a forma is elégtelennek bizonyul:[1] a tőkés társadalom hivatalos képviselőjének, az államnak

[1] *(Engels későbbi betoldása:)* egy és ugyanazon iparág belföldi nagytermelői „trösztté" egyesülnek egy, a termelés szabályozását célzó egyesüléssé; meghatározzák a termelendő összmennyiséget, elosztják egymás között és így kikényszerítik az előre megállapított eladási árat. Minthogy azonban az ilyen trösztök az első rossz üzleti időben többnyire széthullanak, éppen ezáltal még koncentráltabb társadalmasítás felé sodornak: az egész iparág egyetlen nagy részvénytársasággá változik, a belföldi konkurrenciát felváltja ennek az egy társaságnak a belföldi monopóliuma; amint ez még 1890-ben megtörtént az angol alkálitermeléssel, amely most, mind a negyvennyolc nagy gyár egybeolvadása után, egyetlen egységesen vezetett, 120 millió márka tőkével rendelkező társaság kezében van.

A trösztökben a szabad konkurrencia átcsap monopóliumba, a tőkés

kell átvennie vezetésüket[2], az állami tulajdonná változtatás e szükségessége legelőször a nagy forgalmi intézményeknél: postánál, távíróknál, vasutaknál jelentkezik.

Míg a válságok leleplezték a burzsoáziának a modern termelőerők további igazgatására való képtelenségét, a nagy termelési és forgalmi intézményeknek részvénytársaságokká és állami tulajdonná való átalakulása megmutatja a burzsoáziának e cél szempontjából való nélkülözhetőségét. A tőkés összes társadalmi funkcióit most fizetett alkalmazottak látják el. A tőkésnek nincs többé társadalmi tevékenysége, jövedelmek bezsebelésén, szelvények levagdosásán és tőzsdejátékon kívül, ahol a különböző tőkések egymástól szedik el tőkéiket. Ha a tőkés termelési mód először munkásokat szorít ki, most a tőkéseket szorítja ki és épp-

társadalom terv nélküli termelése kapitulál az elkövetkező szocialista társadalom tervszerű termelése előtt. Igaz, hogy egyelőre még a tőkések üdvére és javára. Itt azonban a kizsákmányolás olyan kézzelfoghatóvá lesz, hogy össze kell omlania. Egyetlen nép sem tűrné el a trösztök által vezetett termelést, az összesség ily leplezetlen kizsákmányolását szelvényvagdosók maroknyi bandája által.

Így vagy úgy, trösztökkel vagy trösztök nélkül, végül is.

[2] *(Jegyzet a II. kiadáshoz):* Azt mondom, *kell.* Mert csak abban az esetben, ha a termelési vagy forgalmi eszközök *valóban* kinőttek a részvénytársasági vezetés alól, ha tehát az államosítás *gazdaságilag* elháríthatatlanná lett, csak ebben az esetben jelent — még ha a mai állam hajtja is végre — gazdasági haladást, új előfok elérését ahhoz, hogy az összes termelőerőket birtokba vegye maga a társadalom. Újabban azonban, amióta Bismarck rávetette magát az államosításra, bizonyos hamis szocializmus lépett fel, sőt itt-ott még némi lakájkodássá is fajult, amely *minden* államosítást, még a bismarckit is, minden további nélkül szocialistának nyilvánít. Persze, ha a dohány államosítása szocialistaság volna, akkor Napóleon és Metternich is a szocializmus megalapítói közé számítanának. Amikor a belga állam egészen köznapi politikai és pénzügyi okokból maga építette fő vasutait, amikor Bismarck minden gazdasági szükségesség nélkül államosította Poroszország fő vasútvonalait, egyszerűen azért, hogy háború esetére jobban berendezhesse és kihasználhassa őket, hogy a vasúti hivatalnokokat a kormány szavazó barmaivá nevelje, és főleg hogy parlamenti határozatoktól független, új jövedelmi forrást szerezzen magának — ezek semmi esetre sem voltak szocialista lépések, sem közvetve, sem tudatosan, sem tudatlanul. Különben a királyi Seehandlung, a királyi porcelán-manufaktúra, sőt a katonai századszabó is szocialista berendezkedések lennének *(Engels későbbi kiegészítése),* vagy éppenséggel a III. Frigyes Vilmos alatt a harmincas években egy ravaszdi kópé által a legkomolyabban államosításra indítványozott — bordélyok.

úgy, mint a munkásokat, a felesleges népességbe utalja át, ha egyelőre még nem is az ipari tartalékhadseregbe.

De sem a részvénytársaságokká, sem az állami tulajdonná változtatás nem szünteti meg a termelőerők tőke-tulajdonságát. A részvénytársaságoknál ez kézenfekvő. És a modern állam megint nem más, mint az a szervezet, melyet a polgári társadalom alkot magának azért, hogy a tőkés termelési mód általános külső feltételeit mind a munkások, mind az egyes tőkések túlkapásai ellenében fenntartsa. A modern állam, bármi is a formája, lényegileg tőkés gépezet, a tőkések állama, az eszmei össztőkés. Minél több termelőerőt vesz át tulajdonaba, annál inkább válik valóságos össztőkéssé, annál több állampolgárt zsákmányol ki. A munkások bérmunkások, proletárok maradnak. A tőkeviszonyt nem szüntetik meg, hanem éppenséggel tetőpontjáig hajtják. De a tetőponton átcsap. A termelőerők állami tulajdona nem a megoldása a konfliktusoknak, de magába rejti a megoldás formális eszközét, fogódzóját.

E megoldás csak abban állhat, hogy a modern termelőerők társadalmi természetét ténylegesen elismerik, hogy tehát a termelési. elsajátítási és cseremódot összhangba hozzák a termelési eszközök társadalmi jellegével. És ez csak azáltal történhetik meg. hogy a társadalom nyilván és kerülőutak nélkül birtokába veszi a termelőerőket, amelyek az övét kivéve minden más vezetés alól kinőttek. Ezzel a termelési eszközök és termékek társadalmi jellegét — amely ma maguk a termelők ellen fordul, amely a termelési és cseremódot periodikusan áttöri és csak vakon ható természeti törvényként, erőszakosan és rombolóan tör keresztül — a termelők teljes tudatosságával érvényre juttatják, és ez a jelleg átváltozik a zavarnak és a periodikus összeomlásnak egyik okából magának a termelésnek a leghatalmasabb emelőjévé.

A társadalmilag hatékony erők ugyanúgy hatnak, mint a természeti erők: vakon, erőszakosan, rombolóan, ameddig fel nem ismerjük őket és nem számolunk velük. Mihelyt azonban megismertük őket, megértettük tevékenységüket, irányaikat, hatásaikat, már csak tőlünk függ, hogy akaratunknak mindinkább alávessük őket és révükön céljainkat elérjük. És egész különösen érvényes ez a mai hatalmas termelőerőkre. Amíg makacsul vonakodunk attól, hogy természetüket és jellegüket megértsük —

és e megértés ellen kapálódzik a tőkés termelési mód, s kapálódznak védelmezői —, mindaddig ezek az erők ellenünkre, miellenünk fejtik ki hatásukat, mindaddig ők uralkodnak rajtunk, amint ezt részletesen leírtuk. De mihelyt megértettük természetüket, a társult termelők kezében démoni uralkodókból kezes szolgákká változtathatók. A különbség ugyanaz, mint a zivatar villámában levő villamosság romboló hatalma és a távíró és a fényív megfékezett villamossága, mint a tűzvész és az ember szolgálatában működő tűz közötti különbség. A mai termelőerőknek ezzel a végre felismert természetük szerinti kezelésével a társadalmi termelési anarchia helyébe a termelésnek az összesség és minden egyes ember szükségletei szerinti társadalmian tervszerű szabályozása lép; ezzel a tőkés elsajátítási módot, melyben a termék először a termelőt, de azután az elsajátítót is leigázza, felváltja a termékeknek az az elsajátítási módja, mely maguknak a modern termelési eszközöknek a természetében van megalapozva: egyfelől közvetlenül társadalmi elsajátítás a termelés fenntartásának és kibővítésének eszközeként, másfelől közvetlenül egyéni elsajátítás létfenntartási és élvezeti eszközként.

A tőkés termelési mód azzal, hogy a népesség nagy többségét mindinkább átváltoztatja proletárokká, megteremti azt a hatalmat, mely a forradalmasítást, pusztulás terhe mellett, végrehajtani kényszerül. Azzal, hogy mindinkább a nagy, társadalmasult termelési eszközöknek állami tulajdonná változtatására szorít, maga jelzi e forradalmasítás végrehajtásának útját. *A proletariátus megragadja az államhatalmat és a termelési eszközöket először is állami tulajdonná változtatja.* De ezzel megszünteti önmagát mint proletariátust, ezzel megszüntet minden osztálykülönbséget és osztályellentétet, és ezzel megszünteti az államot is mint államot. Az eddigi, osztályellentétekben mozgó társadalomnak szüksége volt az államra, azaz egy szervezetére, a mindenkori kizsákmányoló osztálynak a külső termelési feltételeinek fenntartásához, tehát nevezeten a kizsákmányolt osztály erőszakos fékentartásához az elnyomásnak a fennálló termelési mód által adott feltételei között (rabszolgaság, jobbágyság vagy hűbéri függőség, bérmunka). Az állam az egész társadalom hivatalos képviselője, látható testületben való összefoglalása volt, de csak annyiban volt ez, amennyiben annak az osztálynak az

állama volt, amely a maga idejében maga képviselte az egész társadalmat: az ókorban a rabszolgatartó állampolgárok állama, a középkorban a feudális nemesség állama, korunkban a burzsoázia állama. Azzal, hogy végül ténylegesen az egész társadalom képviselőjévé lesz, feleslegessé teszi önmagát. Mihelyt nincs többé elnyomatásban tartandó társadalmi osztály, mihelyt az osztályuralommal és az egyedi létezésért folyó — a termelés eddigi anarchiájában megalapozott — küzdelemmel együtt az ebből fakadó összeütközések és túlkapások is kiküszöbölődnek, nincs többé mit elnyomni, ami külön elnyomó hatalmat, államot tenne szükségessé. Az első aktus, amelyben az állam valóban az egész társadalom képviselőjeként lép fel — a termelési eszközök birtokbavétele a társadalom nevében — egyszersmind utolsó önálló aktusa is mint államnak. Az államhatalomnak társadalmi viszonyokba való beavatkozása egyik területen a másik után feleslegessé válik és magától elenyészik azután. A személyek feletti kormányzás helyébe dolgoknak az igazgatása és termelési folyamatoknak a vezetése lép. Az államot nem „eltörlik", *az állam elhal*. Ehhez kell mérni a „szabad népállam" frázisát, tehát mind időleges agitatorikus jogosultságát, mind végérvényes tudományos elégtelenségét tekintve; szintúgy az úgynevezett anarchistáknak a követelését, hogy az államot máról holnapra el kell törölni.

Az összes termelési eszközöknek a társadalom által történő birtokbavétele a tőkés termelési mód történelmi fellépése óta gyakorta ott lebegett többé-kevésbé homályosan egyesek, valamint egész szekták előtt is mint jövő-eszmény. De lehetségessé, történelmi szükségszerűséggé csak akkor válhatott, amikor keresztülvitelének anyagi feltételei megvoltak. Mint minden más társadalmi haladást, ezt sem az abba való megszerzett belátás, hogy az osztályok létezése ellentmond az igazságosságnak, az egyenlőségnek stb., nem az arra való puszta akarat, hogy ezeket az osztályokat eltöröljük, hanem bizonyos új gazdasági feltételek teszik kivihetővé. A társadalomnak egy kizsákmányoló és egy kizsákmányolt, egy uralkodó és egy elnyomott osztályra való hasadása a termelés korábbi csekély fejlettségének a szükségszerű következménye volt. Amíg a társadalmi összmunka csak olyan hozadékot szolgáltat, amely csak kevéssel haladja túl azt, ami mindenki szűkös létezéséhez szükséges, amíg tehát a

munka a társadalom tagjai nagy többségének minden vagy csaknem minden idejét igénybe veszi, mindaddig a társadalom szükségképpen osztályokra oszlik. E kizárólag a munkában robotoló nagy többség mellett kialakult egy, a közvetlenül termelő munkától felszabadított osztály, amely a társadalom közös ügyeit látja el: munkavezetést, államügyeket, igazságszolgáltatást, tudományt, művészeteket stb. Tehát a munkamegosztás törvénye az, ami az osztálymegoszlás alapjául szolgál. Ez azonban nem volt akadálya annak, hogy ezt az osztályokra beosztást ne erőszakkal és rablással, csellel és csalással vigyék keresztül, s hogy az uralkodó osztály, egyszer nyeregbe jutva, valaha is elmulaszsza uralmát a dolgozó osztály rovására megszilárdítani és a társadalmi vezetést a tömegek kizsákmányolásává átváltoztatni.

De ha az osztályokra beosztásnak eszerint van bizonyos történelmi jogosultsága, csakis egy adott időközre nézve, adott társadalmi feltételek mellett van. A termelés elégtelenségére alapozódott; a modern termelőerők teljes kibontakozása fogja elsöpörni. És csakugyan, a társadalmi osztályok eltörlésének egy olyan történelmi fejlődési fok az előfeltétele, amelyen nem csupán ennek vagy annak a meghatározott uralkodó osztálynak, hanem egyáltalán bármely uralkodó osztálynak, tehát magának az osztálykülönbségnek a fennállása anakronizmussá vált, elavult. Tehát a termelés fejlődésének olyan magas foka az előfeltétele, amelyen a termelési eszközöknek és termékeknek s ezzel a politikai uralomnak, a művelődés és szellemi vezetés monopóliumának elsajátítása egy különös társadalmi osztály által nemcsak feleslegessé, hanem gazdaságilag, politikailag és intellektuálisan a fejlődés akadályává is lett. Ezt a pontot most elértük. A burzsoázia politikai és intellektuális csődje maga a burzsoázia előtt is alig titok már, gazdasági csődje pedig szabályszerűen tízévenként ismétlődik. A társadalom minden válságában saját, számára felhasználhatatlan termelőerőinek és termékeinek terhe alatt fulladozik és gyámoltalanul áll az előtt az abszurd ellentmondás előtt, hogy a termelőknek nincs mit fogyasztaniok, mert hiányzanak a fogyasztók. A termelési eszközök terjeszkedési ereje szétfeszíti a kötelékeket, melyeket a tőkés termelési mód rárakott. E kötelékekből való felszabadításuk az egyetlen előfeltétele annak, hogy a termelőerők szakadatlanul, mind gyorsabban előrehaladó módon fejlődjenek s ezzel

együtt maga a termelés gyakorlatilag korlátlanul fokozódjék. Ez még nem minden. A termelési eszközök társadalmi elsajátítása nemcsak a termelés most fennálló mesterséges gátlását küszöböli ki, hanem a termelőerők és termékek pozitív elpocsékolását és elpusztítását is, amely jelenleg a termelés elkerülhetetlen kísérője, s tetőpontját a válságokban éri el. Ezenkívül egy tömegtermelési eszközt és terméket szabaddá tesz az összesség számára azzal, hogy kiküszöböli a most uralkodó osztályok és politikai képviselőik ostoba, fényűző pazarlását. Az a lehetőség, hogy a társadalmi termelés révén a társadalom minden tagjának olyan egzisztenciát biztosítsanak, mely nemcsak anyagilag tökéletesen kielégítő és napról napra bőségessé lesz, hanem szavatolja nekik testi és szellemi adottságaik teljes szabad kiképzését és működtetését — ez a lehetőség most először létezik, de *létezik.*

A termelési eszközöknek a társadalom által történő birtokbavételével kiküszöbölődik az árutermelés és ezzel együtt a terméknek a termelő feletti uralma. A társadalmi termelésen belüli anarchiát tervszerű tudatos megszervezettség váltja fel. Az egyedi létezésért folyó küzdelem véget ér. Ezzel válik csak ki az ember, bizonyos értelemben, végérvényesen az állatvilágból, lép át állati létezési feltételekből valóban emberiek közé. Az embereket körülvevő életfeltételek köre, amely idáig uralkodott az embereken, most az emberek uralma és ellenőrzése alá kerül, akik most első ízben válnak a természetnek tudatos, valóságos uraivá, mert és amennyiben saját társadalmasításuknak uraivá válnak. Saját társadalmi tevékenykedésük törvényeit, amelyek idáig idegen, rajtuk uralkodó természeti törvényekként álltak velük szemben, az emberek akkor majd teljes szakismerettel alkalmazzák s ezzel uralkodnak majd rajtuk. Az emberek saját társadalmasulása, amely eddig a természet és történelem által rájuk oktrojáltként állt velük szemben, most saját szabad tettükké válik. Az objektív, idegen hatalmak, amelyek eddig a történelmen uralkodtak, maguknak az embereknek az ellenőrzése alá kerülnek. Csak ettől kezdve fogják az emberek teljes tudatossággal maguk csinálni történelmüket, csak ettől kezdve lesznek meg az általuk mozgásba hozott társadalmi okoknak túlnyomóan és egyre fokozódó mértékben az általuk akart hatásaik is.

Ez az emberiség ugrása a szükségszerűség birodalmából a szabadság birodalmába.[3]

[3] (*Engels későbbi kiegészítése:*) Végezetül foglaljuk röviden össze a fejlődés általunk kifejtett menetét:

I. *Középkori társadalom:* Kis egyedi termelés. Egyedi használatra szabott termelési eszközök, ezért ősi módon esetlenek, kisszerűek és törpe hatásúak. Közvetlen felhasználásra történő termelés, akár maga a termelő, akár feudális ura számára. Csak ott, ahol van a termelésnek e felhasználás feletti többlete, kínálja fel ezt a többletet eladásra és kerül cserére: az árutermelés tehát csak keletkezőben van: de már most magában tartalmazza, csírájában, a társadalmi termelés anarchiáját.

II. *Tőkés forradalom:* Az ipar átalakulása először az egyszerű kooperáció és a manufaktúra révén. Az eddig szétszórt termelési eszközök nagy műhelyekben való koncentrációja, ezzel az egyesek termelési eszközeiből társadalmi termelési eszközökké való átváltoztatásuk — olyan átváltoztatás. amely a csere formáját nagyjából és egészében nem érinti. A régi elsajátítási formák hatályban maradnak. Fellép a *tőkés:* abbeli tulajdonságában, hogy tulajdonosa a termelési eszközöknek, elsajátítja a termékeket is és árukká teszi őket. A termelés társadalmi aktussá lett; a csere és vele együtt az elsajátítás egyéni aktusok maradnak, az egyesnek az aktusai: *A társadalmi terméket az egyedi tőkés sajátítja el.* Ez az alapellentmondás, ebből fakadnak az összes ellentmondások, amelyekben a mai társadalom mozog, s amelyeket a nagyipar nyíltan napvilágra hoz.

A. A termelő elválasztása a termelési eszközöktől. A munkásnak élethossziglani bérmunkára ítélése. *Proletariátus és burzsoázia ellentéte.*

B. Az árutermelésen uralkodó törvények növekvő előtérbe lépése és fokozódó hatékonysága. Féktelen konkurrenciaharc. *Az egyes gyárbeli társadalmi megszervezettség és az össztermelésbeli társadalmi anarchia ellentmondása.*

C. Egyfelől a gépi berendezés tökéletesítése, amit a konkurrencia minden egyes gyáros számára kényszerparancsolattá tesz, s ami egyet jelent a munkásoknak egyre fokozódó szolgálatonkívüliségbe helyezésével; *ipari tartalékhadsereg.* — Másfelől a termelés korlátlan kiterjesztése, ami ugyancsak kényszertörvénye a konkurrenciának minden gyáros számára. — Mindkét felől a termelőerők hallatlan fejlődése, a kínálat többlete a kereslet felett, túltermelés, a piacok túltelítettsége. tízévenkénti válságok, hibás kör: *felesleg — itt termelési eszközökben és termékekben; felesleg — ott — munkásokban*, akik foglalkoztatás híján és létezési eszközök híján vannak; a termelés és a társadalmi jólét e két emelője azonban nem találkozhatik össze, mert a termelés tőkés formája megtiltja a termelőerőknek, hogy működjenek, a termékeknek, hogy forogjanak, hacsak előbb át nem változtak tőkévé; amit éppen saját fölös bőségük akadályoz meg. Az ellentmondás (Widerspruch) képtelenséggé (Widersinn) fokozódott: *A termelési mód fellázad a csereforma ellen.* A burzsoáziára rábizonyult, hogy képtelen saját társadalmi termelőerőit tovább vezetni.

D. A termelőerők társadalmi jellegének részbeni elismerése, amire a

E világfelszabadító tettet végbevinni — ez a modern proletariátus történelmi hivatása. E tett történelmi feltételeinek és ezzel magának a természetének alapjáig hatolni és így az akcióra hivatott, ma elnyomott osztályban saját akciója feltételeit és természetét tudatossá tenni — ez a proletár mozgalom elméleti kifejezésének, a tudományos szocializmusnak a feladata.

Marx—Engels Művei. 20. köt.
262—280. old.

tőkések maguk rákényszerülnek. A nagy termelési és forgalmi szervezetek elsajátítása, előbb *részvénytársaságok*, azután trösztök, majd az *állam* által. A burzsoázia felesleges osztálynak bizonyul; összes társadalmi funkcióit most fizetett alkalmazottak töltik be.

III. *Proletár forradalom*, az ellentmondások feloldása; a proletariátus megragadja a közhatalmat és e hatalom erejével a burzsoázia kezéből kisikló társadalmi termelési eszközöket köztulajdonná változtatja. Ezzel az aktussal megszabadítja a termelési eszközöket eddigi tőkés-tulajdonosuktól és teljes szabadságot ad társadalmi jellegüknek az érvényre jutásához. Az előre megállapított terv szerinti társadalmi termelés immár lehetségessé válik. A termelés fejlődése különböző társadalmi osztályok további létezését anakronizmussá teszi. Amilyen mértékben eltűnik a társadalmi termelés anarchiája, elenyészik az állam politikai tekintélye is. Az emberek, akik végre uraivá lettek a saját társadalmasításuk módjának, ezzel egyszersmind a természetnek uraivá, önmaguknak uraivá — szabadokká lesznek.

Tartalom

DIALEKTIKUS MATERIALIZMUS

I. rész. Bevezetés.

1., 2., 3. téma. A filozófia általános jellemzése. A Marx előtti filozófia története. A marxista filozófia keletkezése és fejlődése. A polgári filozófia hanyatlása. 7

Engels: Ludwig Feuerbach és a klasszikus német filozófia vége 7

— *Lenin:* A marxizmus három forrása és három alkotórésze 34

II. rész.

1. téma. A világ anyagi természete. Az anyag és létezési formái 40

Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. III. fej. A dialektikus materializmus és az empiriokriticizmus ismeretelmélete. III. 40

1. Mi az anyag? Mi a tapasztalat? 40

Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. III. fej. A dialektikus materializmus és az empiriokriticizmus ismeretelmélete. III. 48

5. Tér és idő 48

Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus. V. fej. A legújabb forradalom a természettudományban és a filozófiai idealizmus 60

3. Elképzelhető-e mozgás anyag nélkül? 60

Engels: A természet dialektikája (Részletek) 69

B. M. Kedrov: A természettudományok tárgya és kölcsönös kapcsolata 70

V. I. Szvigyerszkij: Tér és idő. III. fej. A tér és az idő mint a mozgó anyag létezési formái. 83

2. §. A dialektikus materializmus a tér és az idő ellentmondásos mivoltáról 83

V. fej. A tér és az idő folytonossága és megszakítottsága. 94

2. §. A tér és az idő folytonosságának és megszakítottságának dialektikus materialista értelmezése 94

2. téma. Az anyag és a tudat 101
Engels: A természet dialektikája 101
A munka része a majom emberré válásában 101
Je. V. Sorohova és V. M. Kaganov: A pszichológia filozófiai problémái 114
5. A tudat problémája 114

3. téma. A jelenségek egyetemes összefüggése és kölcsönhatása 123
Engels: A természet dialektikája 123
Dialektika 123
Lenin: Materializmus és empiriokriticizmus 126
III. fej. A dialektikus materializmus és az empiriokriticizmus ismeretelmélete. III. 126
3. Okság és szükségszerűség a természetben 126

4. téma. Az ellentétek egysége és harca 142
Engels: A természet dialektikája 142
(Dialektika) [a) Általános kérdések. Dialektikus kategóriák; törvények] 142
B. Sz. Ukraincev: A szocializmus nem antagonisztikus ellentmondásainak egységéről 148

5—6. téma. A mennyiségi és minőségi változások kölcsönös átcsapása. A tagadás tagadása. A fejlődés sajátossága a természetben és a társadalomban 158
Engels: A természet dialektikája 158
Dialektika 158
Sz. Meljuhin: A szervetlen természet fejlődési dialektikája 164
Harmadik fejezet. A mennyiségi és minőségi változások kölcsönös átmenete egymásba a fejlődés folyamán 164
P. N. Fedoszejev: A modern társadalmi fejlődés dialektikája 178

7. téma. A valóság megismerésének folyamata 194
Marx: Tézisek Feuerbachról 194
Engels: A szocializmus fejlődése az utópiától a tudományig 197
Előszó (Részlet) 197
Engels: „Anti-Dühring" 201
IX. Morál és jog. Örök igazságok 201

8. téma. A világ egysége 213
Engels: „Anti-Dühring" 213
IV. Világszkematika 213
Engels: „Anti-Dühring" 218
VI. Természetfilozófia. Kozmogónia, fizika, kémia 218

32, — **Ft**